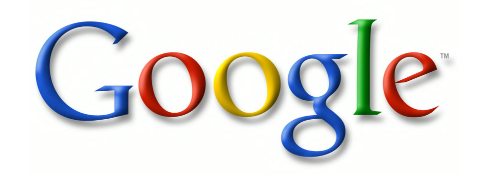
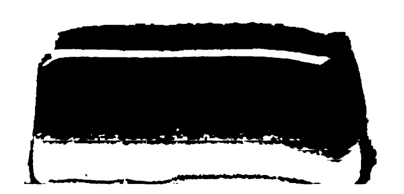
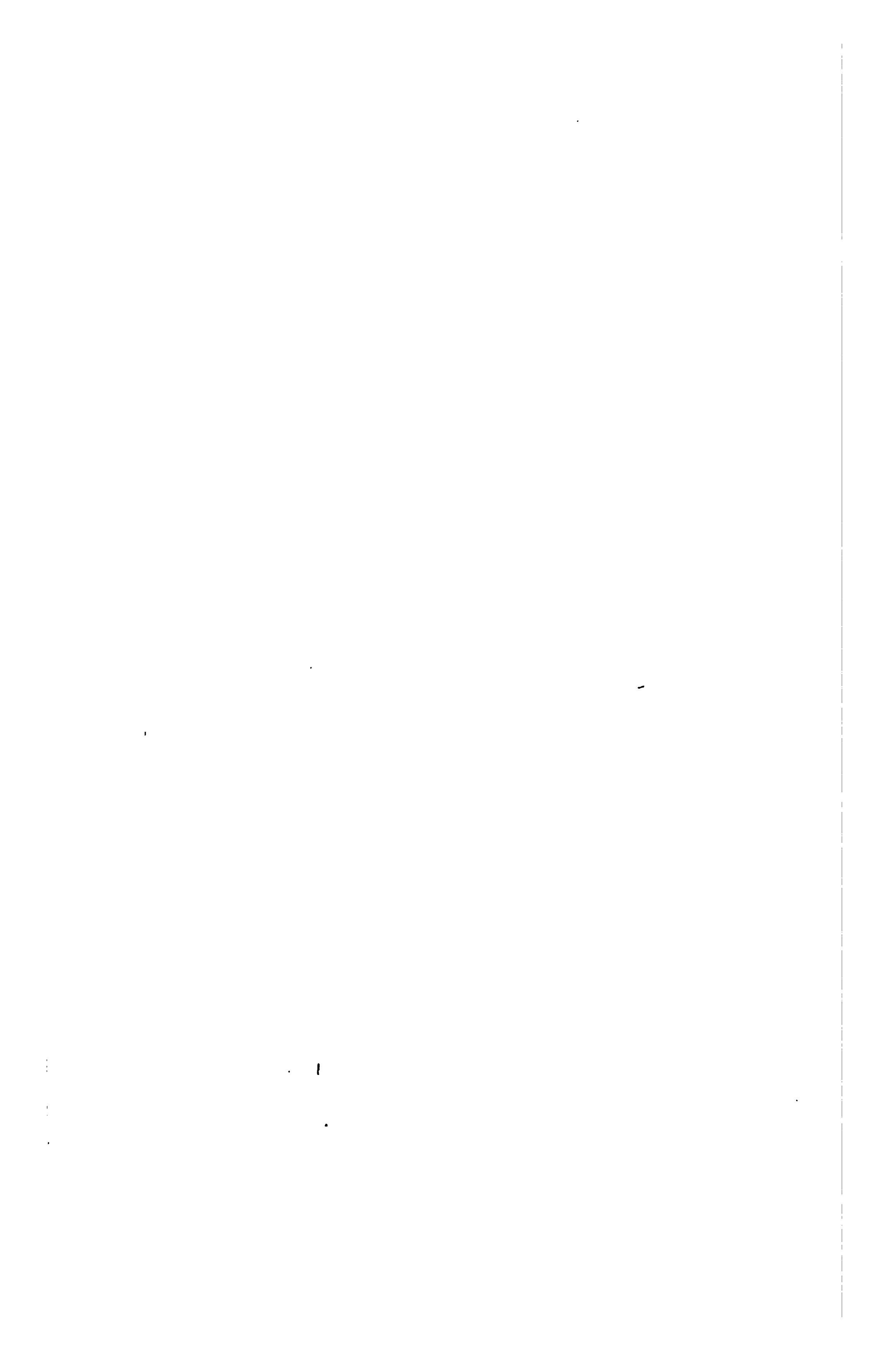
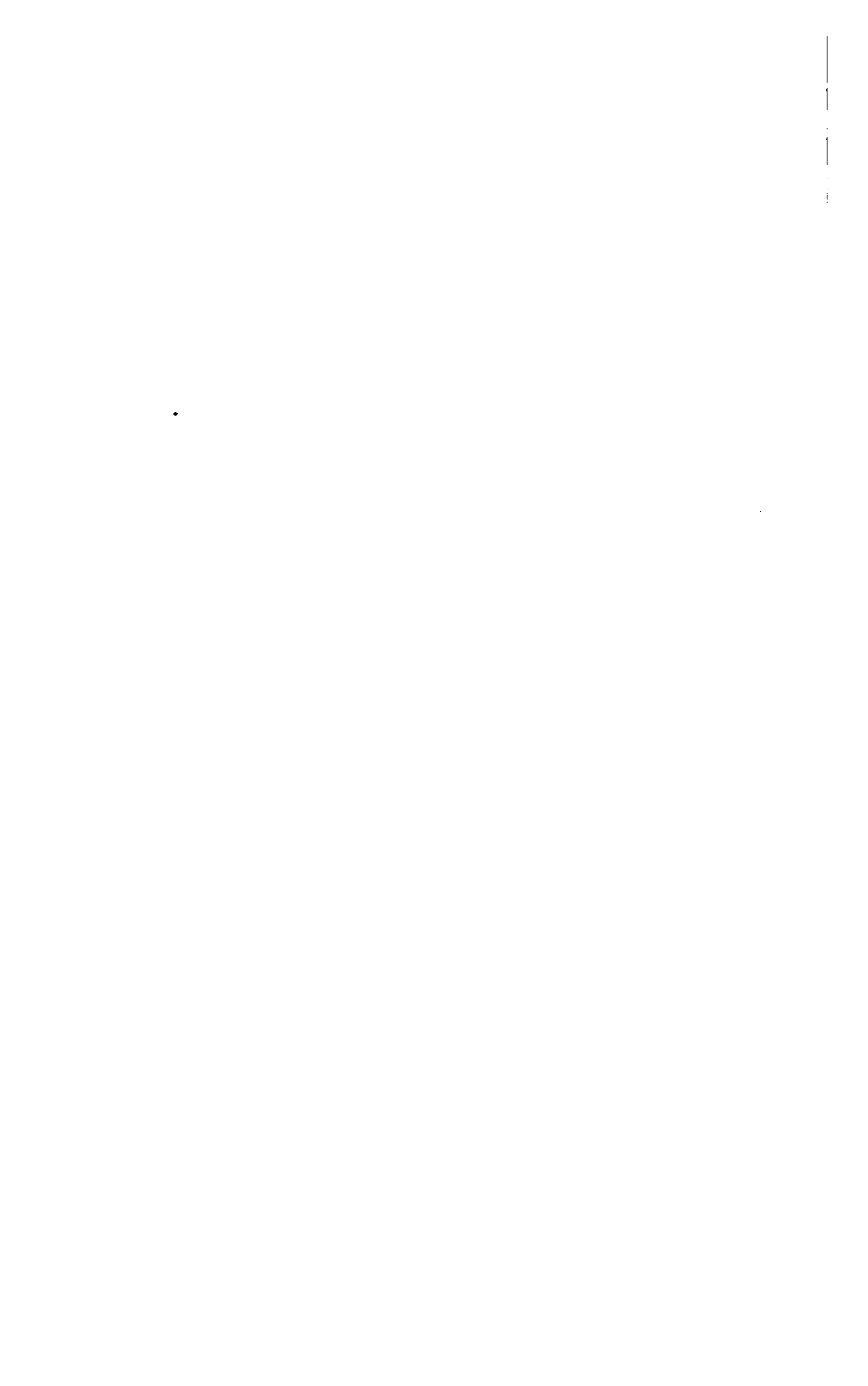










POPULÄRE AUFSÄTZE

AUS DEM ALTERTHUM

VORZUGSWEISE ZUR

ETHIK UND RELIGION DER GRIECHEN.

VON

K. LEHRS,

PROFESSOR IN KÖNIGSBERG.

ZWEITE, MIT SECHS ABHANDLUNGEN VERMEHRTE AUFLAGE.



LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1875.

MORITZ HAUPT

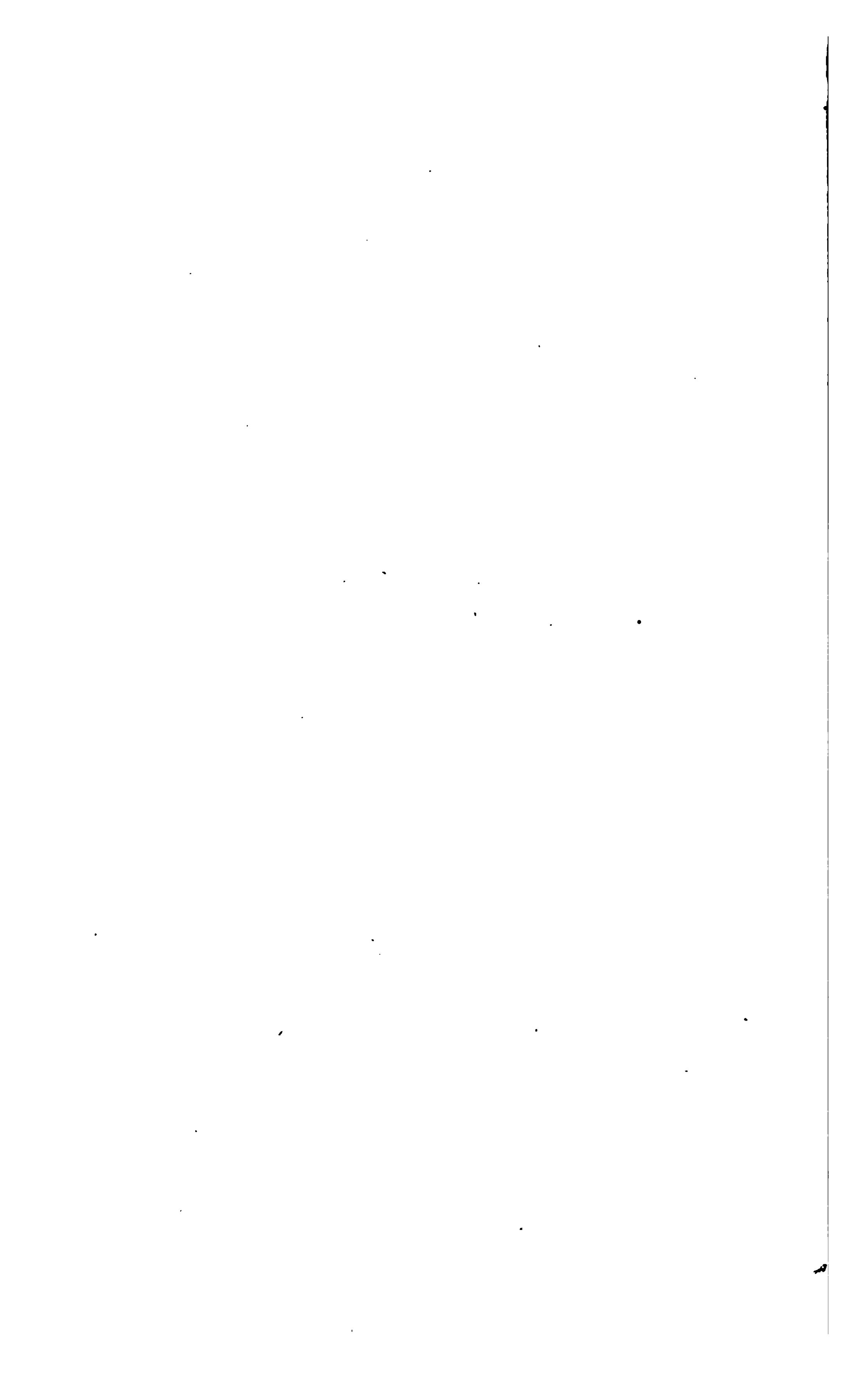
FRIEDRICH RITSCHL

UND

KARL ROSENKRANZ

ZUGEEIGNET

1856.



Vorbemerkung zur ersten Ausgabe.

Ich habe eine Anzahl nach Zeit und Ort zerstreuter Aufsätze vereinigt. Hinter der Abhandlung über die Horen (Zeit) sind drei neue Abhandlungen hinzugekommen, die Nymphen (Natur), Gott, Götter und Dämonen, Dämon und Tyche, und dadurch ist es geschehen, dass die wichtigsten Anschauungen und die eigentlichen Grundbegriffe der griechischen Ethik und Religion in einer gewissen Vollständigkeit zur Sprache kommen. Mit Horen und Nymphen zu beginnen und fortschreitend erst zu den hohen olympischen Göttern aufzusteigen halte ich übrigens in aller griechischen Religionsdarstellung für die allein zweckmässige Anordnung. Ausgearbeitet sind diese Abhandlungen nicht alle nach ganz gleicher Art: dass sie alle in gleicher Art gearbeitet sind, vertraue ich nicht erst sagen zu dürfen. Und so wüsste ich überhaupt zu einer Vorrede mich nicht weiter zu bestimmen. Denn mit Unfrieden auf ganz abweichende Grundauffassungen einzugehen, wozu würde es führen als eben wol zum Unfrieden in einem Gebiete, in das ich gleichgesinnte Leser zu friedlicher Erholung und, wenn es sein mag, Erhebung miteinzuladen wünsche. Oder auch was könnte es nützen? Wer lässt so reelle Gedanken denn sich rauben wie z. B. jenen, der gleichsam als immer nur

variirtes Grundthema der griechischen Religion jetzt nicht wenig beliebt ist: wenn es regnet ist es nass? Ich schicke also nur noch die Erinnerung voraus, dass ich unter Griechen dasjenige Volk verstehe, welches in Griechenland wohnte und Griechen hiess, durchaus keine Nation am Ganges oder am Himalaya, um denjenigen, welche auch darüber mit mir derselben Meinung sind, diese Versuche zu nachsichtiger und freundschaftlicher Aufnahme zu empfehlen.

August 1856.

Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe.

Dies könnte heute noch fast alles ebenso geschrieben werden. Indessen mit der Friedlichkeit hätten wir es noch weniger genau zu nehmen. Meine diesmaligen Leser werden auf ein witziges Wort von Lobeck stossen, von den Buschmännern und Botokuden, welche unter die kaukasische Raçe gekommen. In der Gelehrtenwelt ist deren Zahl ausserordentlich seitdem angewachsen, man kann sie nicht so ruhig uns die Wege verengen lassen: und dass Griechen und Barbaren geschieden und unterschieden werden wird immer dringender, immer dringender, dass diejenigen, welche es angeht, inne werden, wo die Bildung sich befinde und wo leider nicht.

Die alte Ausgabe ist beinahe ganz geschont worden. Ich weiss, dass sie vielen nicht nur befreundet, sondern vertraut geworden, und sie erwarten, die alte Bekannte wiederzufinden. Aber auch aus sachlichen Gründen was hätte ich denn daran zu berichtigen oder zu verändern? Gefreut hat es mich, dass auch die Stelle über das Naturgefühl, ein Gegenstand, aus dessen Bereich seitdem auch einige fernere Fragen von Ludwig Friedländer bedeutend und anregend besprochen wurden, in ihrem damaligen Bestande unangetastet verbleiben durfte.

Ein in den alten Text hie und da einmal eingeschobener

Zusatz ist, wo vielleicht etwas darauf ankommen konnte, durch eine Wendung kenntlich gemacht.

Die neu hinzugekommenen Abhandlungen sind sechs:

Themis, Zeus und die Moira, Das sogenannte Zwölfgöttersystem, Naturreligion, Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode, Zwei Führer auf dem Gebiete des Griechenthums und der griechischen Religionsforschung.

Die Themata werden willkommen sein. Und, wie ich damals that, empfehle ich nun auch diese neuen Versuche zur nachsichtigen und freundschaftlichen Aufnahme, und brauche demjenigen Publikum, welches ich meine, nicht erst mit der Bemerkung voranzugehen, dass unter diesen neuen Versuchen einige diese doppelt in Anspruch nehmen, weil die Gegenstände, von besonders tief gehender und weit greifender Bedeutung, einer klaren und übersichtlichen Behandlung ungewöhnliche Schwierigkeiten entgegensetzten.

August 1875.

Zusätze und Berichtigungen.

S. 30. Aus den Mythen über Helena sind aus Kunstdenkmälern einige Darstellungen aufgetaucht, wonach sie dem Paris unter Mitwissen und Begünstigung ihrer Brüder, der Dioskuren, zu folgen scheint. Woher diese Wendung stamme und was sie bedeute steht noch dahin. Z. 16 v. u.: das Spätere lies dass Spätere.

S. 83. Z. 16 v. o.: asen lies Phasen. Z. 17 v. o.: Beichnung lies Bezeichnung.

S. 97 Z. 4 v. u.: wirksamen bekannten lies wirksamem bekanntem.

S. 105 Z. 2: geschriebenen lies ungeschriebenen.

S. 158. Wie alles so kommt auch diese Thierliebhaberei immer wieder. Da hiebei jene der Artemis Brauronia geweihten Mädchen, *ἄρκτοι* genannt, eine Rolle spielen, so erinnerte ich bei solcher Gelegenheit (Rhein. Mus. 1871. 26 S. 638), dass man *ἄρκτοι* sehr gut erklären könne als *ἄερκτοι*, vom Zugang zum Allerheiligsten, zum Standbilde der Göttin nicht abgeschlossene. *εἴργειν*, *ἕρκος* sind die technischen Ausdrücke aus der Tempelsprache. Und die Zusammenziehung ist ganz wie *ἀργός* aus *ἄεργος*. Der Accent verblieb dort auf der ersten Silbe entweder wegen des schwereren Buchstabengehalts oder dadurch dass die Bedeutung zum Substantiv neigte oder durch beides.

S. 192 Anm. Selbst eine Stelle wie Diodor. IV, 51, wo Medea mit einem Dianenbild in Pelias Stadt kommt und sie aufruft *παραδέχεσθαι τὴν θεὸν εὐσεβῶς, παρεῖναι γὰρ αὐτὴν ἐξ Ὑπερβορέων ἐπ' ἀγαθῷ δαίμονι τῇ τε πόλει πάσῃ καὶ τῷ βασιλεῖ* darf man nicht zu leblos verstehen, „bei oder unter gutem Dämon für Stadt und König", es waltet dabei ein guter Dämon ob: freilich können sie demgemäss glauben, wie Diodor kurz darauf sich ausdrückt, *ὅτι πάρεστιν ἡ θεὸς εὐδαίμονα ποιήσουσα τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως*. Zu dem *ἐπ' ἀγαθῷ δαίμονι* sehe man z. B. eine Stelle wie folgende des Pausanias X, 29, 3 *ταύτην γυναῖκα ἔσχεν Ἡρακλῆς τὴν Μεγάραν καὶ ἀπεπέμψατο ἀνὰ χρόνον ἅτε παίδων τε ἐστερημένος τῶν ἐξ αὐτῆς καὶ αὐτὴν ἡγούμενος οὐκ ἐπ' ἀμείνονι τῷ δαίμονι γῆμαι*. Wo der Artikel, wenn auch in einigen Handschriften fehlend, gewiss ächt ist.

S. 223. Hier, wo ich von der Behandlung des Begriffes *φύσις* scheide, will ich darauf aufmerksam machen, dass Griechen und Römer mit *φύσις* und natura bis zu einer Anwendung, die in den neueren

Sprachen aufgekommen und höchst interessant zu verfolgen ist, nicht vorgeschritten sind, zu jener, welche der bekannte Byronsche Vers über das neuere Griechenland bezeichnen möge: Art, Glory, Freedom fail, but Nature still is fair, die Natur als die ländliche. Die freie Natur. Sokrates im Phädrus vgl. z. B. „Die Landgüter und die Bäume wollen mich nichts lehren, sondern die Menschen in der Stadt." Wir könnten ihn sagen lassen: die Natur will mich nichts lehren.

S. 241, Zeile 11 der Note: für aus lies als.

S. 255 Anm. hinter „Polyclem 1211" fehlt Polyb. IV, 39. Vgl. Diodor. IV, 49.

S. 258. Z. 7. Ich hätte Mommsens gedenken sollen in der römischen Chronologie. Seine Annahme, dass in diesem Relief das Attribut des Gottes jedesmal dem Himmelszeichen voranstehe, wonach denn hier (anders in jenem Kalender) diejenige Verbindung zwischen Gott und Himmelszeichen befolgt ist, welche auch Manilius hat (II, 439 ff.), scheint richtig. — Wie interessant ist es aber, und wieder, wie mich dünkt, zu meinen Auffassungen stimmend, dass Manilius gar nicht zwölf Schutzgötter hat, sondern dreizehn. Nämlich bei dem Löwen fügt er zum Jupiter noch die Göttermutter „Iuppiter et cum matre deum regis ipse Leonem." Also die Löwengöttin. Und das ist fast die naheliegendste seiner grösstentheils höchst erzwungenen Beziehungen, die er zwischen Gott und Zeichen andeutet.

S. 287. Die hier geschriebenen Worte von „der Strenge der Strafgerechtigkeit, deren Ausübung und gar persönlicher Ausübung die olympischen Götter — man denke etwa nur an die Aeschyleische Tragödie der Eumeniden — sich lieber entziehen mochten" erinnert daran, dass die Erinnyen so schwer verstanden werden. Es ist einer der schlagendsten Beweise, wie wenig O. Müller sich in die griechischen Religionsvorstellungen hineingelebt, dass er Erinnyen und Nemesis — man erschaudert förmlich — durch einander wirft. So geschehen zu Aeschylus Eumeniden S. 165 „das Gefühl der Kränkung" u. s. w. Die Entstehung dieser „speculatrices et vindices facinorum et sceleris" (Cic. Nat. D. III, 18) beruht von Anfang an auf dem dort von mir berührten Gedanken. Ich finde in meinen Papieren eine Abhandlung über die Erinnyen angelegt, die so anfängt:

„Es wendete die Sonn' ihr Antlitz weg
Und ihren Wagen aus dem ew'gen Gleise.

Wenn so entsetzliche Thaten geschehen, dass die Götter, in Heiterkeit lebend und Menschenfreundlichkeit, sich davon abwenden, ihre Augen, ihren Sinn, sollen sie deshalb von keiner strafenden Gewalt wahrgenommen werden? Jene Götter, jene Geber des Guten, haben etwas anderes zu thun als zu passen (*λοχῶσι* Antig. 1073. speculari) auf Verbrechen und Strafvollzug."

S. 288. Heisst *Περσεφόνη* (wovon *Φερσεφόνη* wol nur eine andere Form durch Alliteration ist) die durch Mord zerstörende, vernichtende, so ist dies ein Name passend für eine Ker, nicht aber für die Unterweltsgöttin, die wir jetzt kennen, die als eine durch Tod zerstörende

immerhin benannt werden konnte, nicht durch Mord. Der Form nach könnte es auch sehr wol bedeuten eine Persestödterin. Was auf einen verlorenen Mythus deuten würde, wie meiner Ueberzeugung nach auch die andere Bedeutung, wenn sie als die ursprüngliche angenommen wird, auf eine bereits vorhomerische bedeutende Entwickelung und Wendung in dem Mythus dieser Figur hinweist. — *Περσεφόνη* als eine durch Mord zerstörende, vernichtende, sei ein passender Name für eine Ker, sagte ich. Es ist auch ein passender Name für — eine Jagdnymphe, eine leidenschaftliche Jägerin.

S. 289 Z. 10 v. o.: Leoa lies Leto.

S. 323 Z. 9 v. o.: und an lies an und.

S. 334 Z. 8 v. o.: stwa lies etwa.

S. 345 Z. 5 v. u.: die lies wie.

S. 362. Das Thema von dem „patet exitus“ bei Griechen und Römern ist nicht etwa vergessen worden. Allein es würde eine selbständige sich anschliessende Abhandlung in Anspruch nehmen.

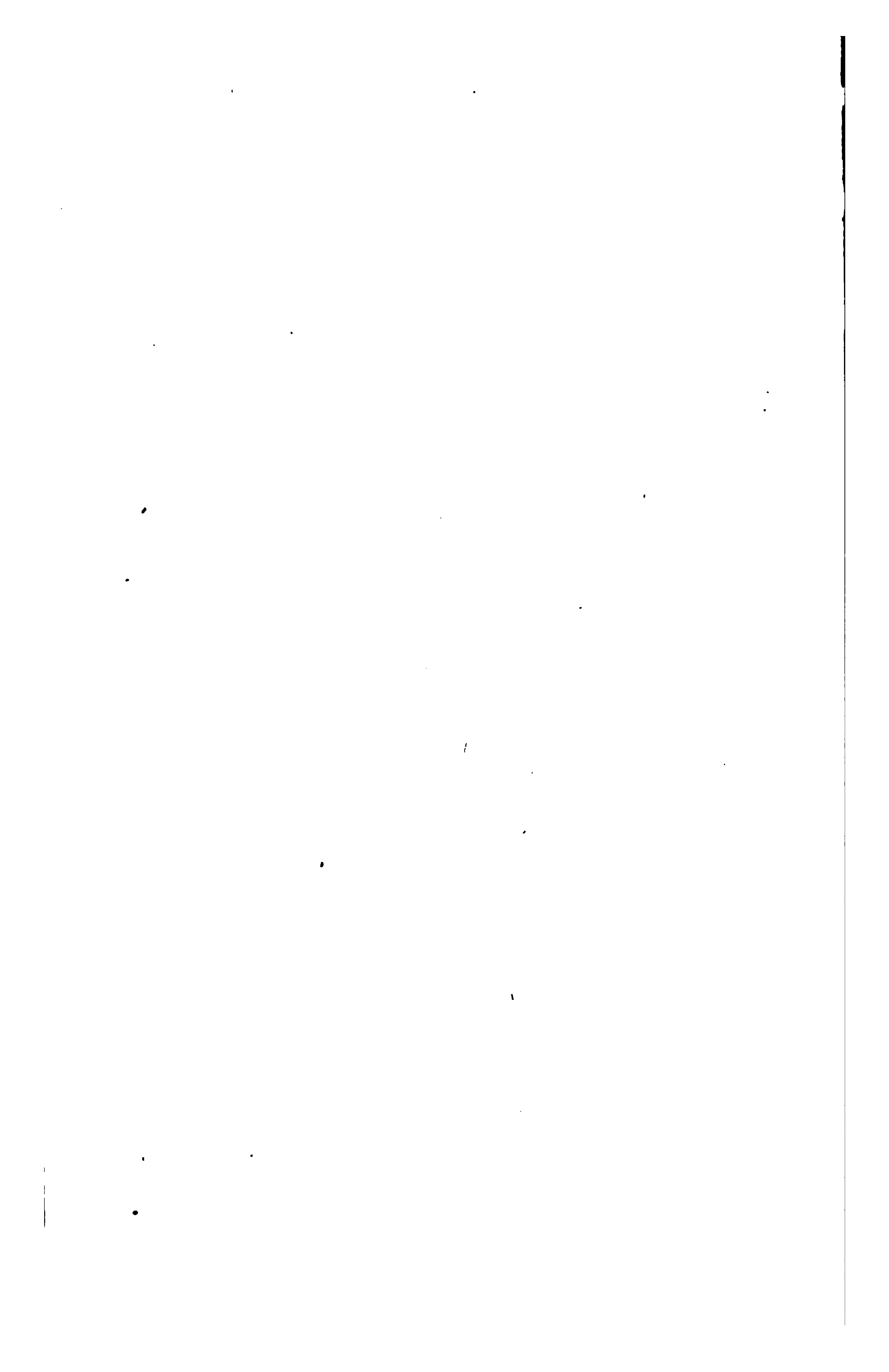
S. 477 Z. 12 v. u.: Oberhans lies Oberhaus.

Inhaltsverzeichniss.

Ueber

die Darstellungen der Helena in der Sage und den Schriftwerken der Griechen.

(Mit Beziehung auf Göthe's Helena.)



„Der hochbejahrte Sophokles wurde von seinen Söhnen angeklagt, dass er das Hauswesen zu verwalten unfähig und in Wahnwitz verfallen sei. Der Greis trat im gefassten Selbstbewusstsein vor seine Richter und las zur glänzendsten Rechtfertigung seine Dichtung von Oedipus auf Kolonos vor, welcher er grade seine liebevolle Aufmerksamkeit widmete." Diese wohlbekannte Erzählung ist wol manchem wie mir vor die Seele getreten, als wir von Göthe, der vielfach dem ernstmilden Sophokles so ähnlich sich erwiesen, jüngst durch seine Helena mit einem Kunstwerke überrascht wurden, dergleichen selbst seine innigen Verehrer sich nicht mehr versehen hatten. Auch unserm hochbejahrten Dichtergreise ist die Muse hold zur Seite geblieben und hat ihren duftigen Liebeshauch über das Werk geweht, welches durch alle Reize der Phantasie, durch wohlgefällig neuernde Sprachanmuth, durch gediegene und schöpferische Nachahmung des Alterthums, endlich durch mannigfache Beziehungen, welche den Gebildeten unter uns heut zu Tage die theuersten sind, zu den werthesten und vollendetsten Gaben unseres Dichters gezählt werden muss. — Ob aber auch unser Dichterfürst einer Rechtfertigung gegen ungerathene Söhne bedurfte? — Die Frage könnte zu einer gar ernsten Antwort auffordern. Auf jeden Fall kann man nicht ohne Lächeln in die Zeit zurückdenken, als nach längerer Unterbrechung uns wieder ein grosses, eigentlich dichterisches Werk aus diesen Händen geboten wurde: ich meine Wilhelm Meisters Wanderjahre. Die grosse Masse der Lesenden wollte darin, und zwar mit einigem Behagen, die Spuren des Alters wahrnehmen. Es schien als wollte man die Gelegenheit nicht

Erschien 1832.

entgehen lassen, einmal mit solcher Leichtigkeit und Untrüglichkeit über einen hochgefeierten Namen zu entscheiden. Man brauchte ja nur den Kalender zu befragen, und an dem Siebzigjährigen, meinte man, behaupte die Natur nothwendig ihre Rechte. Man schaute um sich her, und alle die innern und äussern Gebrechen, welche sich wie der drückende Alp auf das Alter zu lagern pflegen, hatte man schnell in das geistige Leben des Schriftstellers übergetragen, und in solcher Stimmung (nur so war es möglich) wurden die falschen Wanderjahre mit beifälligem Willkommen aufgenommen. — Sie sind früher als man ahnen konnte zu unzähligen ihrer Brüder in die Gruft gegangen: und vermuthlich hat kein Hermes die Seele, welche nicht in ihnen war, zur Asphodeloswiese zu geleiten nöthig gehabt. Es konnte dies nur ein voreiliges Urtheil der freilich nicht kleinen Masse sein, wie wir es jetzt auch (leider!) bei der neuen Sammlung Göthischer Schriften zu ertragen haben. Denn ist bei dem Dichter eine reichschaffende Phantasie das Zeichen eines frischen und jugendlichen Waltens, so sind grade hierdurch die Wanderjahre recht vorzugsweise ausgezeichnet. Es ist vielleicht eine merkwürdige psychologische Erscheinung, dass grade die Phantasie in den letzten Göthischen Dichtungen zu den allerkühnsten Schöpfungen sich aufgeregt zeigt: in den Wanderjahren aber erscheint diese Richtung als wirklich ein poetischer Uebermuth, und mir will es scheinen, von da leiten sich alle etwaigen Fehler dieses reich ausgestatteten Werkes her. Ja vieles, was eine gediegenere Ausführung des Gedankens vertragen hätte, ist mit Vorliebe ins Dichterische, ja bis zum Phantastischen verarbeitet. — So die Wanderjahre. Und wird man ein ähnliches nicht von jenen reizenden, auf den üppigen Fluren des Morgenlandes gepflegten, westöstlichen Blumen sagen? Endlich die Dichtung, welche uns heute zunächst beschäftigt — wen seine Phantasie nicht weit über das Alltägliche hinaus in Gegenden zu tragen vermag, wo Zeit und Raum und Geschöpf nach andern Maassen gemessen werden — er bleibe entfernt: er versage sich diesen Genuss, aber er versage sich zugleich ein Urtheil! Allein diese Dichtung hat noch ein besonderes, ich möchte sagen wissenschaftliches Verdienst, welches in dieser verehrten Versammlung, welche den Fortschritten unserer Muttersprache ihre vorzügliche Theilnahme widmet,

hervorzuheben der Ort sein möchte. Mit Theilnahme und Vergnügen hat der gebildete Theil der Deutschen die Verpflanzung des Hexameters und anderer klassischer Formen des Verses auf den vaterländischen Boden beobachtet. Auf eine ähnliche Weise den jambischen Trimeter in unsere dramatische Poesie eingeführt zu sehen, war der Wunsch aller derjenigen, welche den mannigfaltigen Ausdruck dieses Verses erprobt, von dem geharnischten Gange des Aeschylus bis zu dem leichtbefiederten Takt, in welchem die Vögel des Aristophanes an uns vorüberhüpfen. Jedoch welche Schwierigkeiten unsere Sprache, theils zu arm an gediegenen Längen, theils die dreisylbigen Füsse zu meiden und anzuwenden gleich ungeschickt, diesem Verse entgegensetze, ist gleichfalls den Kennern nur zu wohl bewusst. Schon einen ältern unverwerflichen Versuch hatte Göthe mit dieser Versart in dem trefflichen Festspiel Pandora gemacht. Was er jedoch diesmal hierin geleistet, wage ich geradezu meisterhaft zu nennen: und wer etwa zweifeln wollte, wie ernsthaft gemeint sei, was die eigenen neuesten Bekenntnisse von seinen Bemühungen um die Technik des Versbaues und von seinem lernbegierigen Anschliessen an den Meister Voss berichtet, der sehe hier die endliche Frucht und den untrüglichen Beweis. — Es ist wahr, nicht in allen Stücken sind die Gesetze der griechischen Tragiker befolgt: und dennoch — oder sei es sogleich gesagt — und deshalb sind diese Verse vortrefflich. Dankenswerth und unberechenbar wohlthätig sind die Bemühungen, unsere lange verödete Dichtkunst den metrischen Formen des Alterthums zu nähern: doch aber möchte ein unbefangener Beobachter bisweilen zu der Betrachtung aufgefordert werden, ob nicht unsere Verskunst jetzt auf diesem Wege zu einer der Sprache übel anstehenden Einseitigkeit sich hinzuneigen drohe. Sollten zwei Sprachen, welche nicht einen verschiedenen, sondern grade einen entgegengesetzten Bildungsgang genommen, hierin die eine der andern ausnahmslose Gesetze vorschreiben dürfen? Schon als zartes Kind bildete die griechische Sprache alle ihre Formen zu der Gewandtheit aus, mit welcher sie dann mit gefälliger Leichtigkeit ihre gesetzmässigen Tänze ausführen konnte: wie der griechische Jüngling wurde sie früh — und gleichmässig zur Gymnastik und Musik herangebildet. Unsere Sprache ward theils da

sie am bildsamsten war zur Poesie nur wenig oder nicht vielseitig verwandt, theils völlig in ihrer Bildung vernachlässigt, und sodann schlesische und norddeutsche Dichter, welche die Sprache ernstlich zu bessern sich bestrebten, sie waren wohlmeinend und gelehrt, nur was der Sprache allein üppiges Gedeihn verleiht, die Dichtkunst, gelang ihnen am wenigsten. So musste selbst unter wohlgemeinten Bemühungen die Sprache verkümmern, bis sie völlig unter Gottschedischen Gesundheitsregeln ermattete. Was sie nach langer Erstarrung wieder zur Morgensonne der Poesie erwacht dennoch unter tüchtigen Meistern geleistet, hat uns und selbst dem Auslande zur Verwunderung gereicht: — aber lasset uns umsichtig zu Werke gehn, lasset uns nicht ihr zumuthen, was sie jetzt ohne die grössten Opfer nicht zu leisten vermag, dass sie nicht im unmuthigen Trotze sich ungeberdig stelle. Unsere wissenschaftliche Metrik vor dieser Einseitigkeit zu bewahren dürfte als ein wesentliches Moment sich erweisen die genauere Kenntniss der einheimischen Metrik und Prosodie aus der mittelhochdeutschen Blüthenzeit: eine Arbeit, welche wir von einem Meister seines Faches erwarten; und möchte er baldigst sie auszuführen geneigt sein. Was aber den Trimeter betrifft, so glaube ich ist unserer Litteratur durch Göthe's Leistung zu Theil geworden, was ihr so selten ward: die Schöpfung des Meisters ist der Theorie vorangeeilt, und die Theoretiker werden nun Einsicht und Regel daraus zu schöpfen und den Weg ihres Ahnherrn Aristoteles einzuschlagen hoffentlich nicht verschmähen.

Was ich unter rücksichtsloser Uebertragung antiker Formen in die einheimische Poesie verstehe und warum ihr zu huldigen bedenklich, mit Einsicht und Maass dabei zu verfahren preiswürdig erscheine, glaube ich noch deutlicher an den Chören unserer Helena zeigen zu können. Ohne hier in den Versen eine so entschiedene Vollendung zu behaupten, kann ich es doch nur weise finden, dass unser Dichter zwar meistentheils sich eines rhythmischen Ganges bedient, welcher den griechischen Tragikern geläufig ist, dass er beibehalten was auch uns durch die Analogie der Gesänge nicht fremd und durch leicht erkennbare Symmetrie ansprechend ist, die Strophe und Gegenstrophe — dass er dagegen dem kunstvollen Strophen-

bau griechischer Chöre in seiner vollen gesetzmässigen Mannigfaltigkeit nachzuringen keinesweges sich angeschickt. Wir können selbst bei den Alten nur ahnen die wunderbare Wirkung, welche jene kunstvollen Rhythmen vereint mit der Hände und Füsse entsprechender Taktbewegung hervorgebracht: und nur an einzelnen Stellen überfällt uns Lesende selbst trotz der Unbekanntschaft mit Tanz und Musik der Alten das Gefühl einer überraschenden Wirkung. Bei dieser uns mangelnden Einsicht in die volle Bedeutung jener kunstvollen Strophe und bei dem Zustande unseres dem Tanz wie der Musik entfremdeten Drama's jenen rhythmischen Kunstbau nachahmen zu wollen, welche Weisheit wäre es gewesen, welchen Sinn konnte es haben?

Ein zweiter Punkt, der mich zu meinem Gegenstande führen soll, sei folgender. Die alten Kritiker haben an ihren Dichtern immer hochgeachtet, was neuesten Ansichten kaum mit der Poesie verträglich scheint, Gelehrsamkeit. Ich will nicht weiter daran erinnern was Virgil der Mutter der Musen Mnemosyne verdankt: wir wissen, wie die tragischen Dichter der Griechen sich in den Besitz der Fabelkreise zu setzen suchten und welchen Schmuck sie daher entlehnten; und wer mich zu verstehen geneigt ist, wird die Behauptung auszulegen wissen: selbst Homer war seiner Zeit der gelehrteste. Diese Benutzung des dagewesenen, des volksmässig erfundenen und überlieferten, sie bewahrte vor Armuth, vor ausschweifenden Gebilden der Einzelnen, und füllte und verschönerte durch abwechselnden Stoff und anziehende Erinnerungen den Chor und das Zwiegespräch. Von Neuern liegen uns, ähnlich in Zweck und Erfolg, Schillers Studien zu seinen Dichtungen nahe: und Göthe hat keine Arbeit unternommen ohne sich des Stoffes, Geistes und Sinnes durch mancherlei Studien zu bemächtigen. Vielfache Beweise liegen theils in seinem Leben, theils im Briefwechsel, theils in den neuesten Jahresberichten vor, wo besonders von den Studien zum westöstlichen Divan mit lehrreicher Ausführlichkeit berichtet wird. Auch in der Helena sind die Anspielungen auf die mythischen Ueberlieferungen mannigfaltig und verleihen Füllung, Schmuck und Eigenthümlichkeit.

Es ist, scheint mir, eine würdige Weise, die Werke unserer

Meister zu ehren, dass wir unsere Studien daran knüpfen: damit sie uns nicht, wozu wir nur zu geneigt sind, zum vorübergehenden Genuss, sondern zur bleibenden Betrachtung, zum Besitzthum für immer werden. Eine gründliche Ausführung, wie die griechische Helena in die deutsche Volkssage gekommen, wäre eine wünschenswerthe Leistung und eine würdige Huldigung, welche ein in diesem Felde bewanderter Gelehrter diesem Kunstwerke darbringen könnte: ich muss mich in das Gebiet meiner Wissenschaft zurückziehn, um die Darstellungen der Helena im Mythus und den Schriftwerken des Alterthums vorzulegen. Es ist jedoch keineswegs meine Absicht, die ganze Mythologie der Helena zu erschöpfen. Ich werde neben dem allgemein religiösen besonders die Darstellungen und Veränderungen betrachten so fern sie ästhetischen Gesichtspunkten angehören: wie es denn überhaupt eine belehrende Seite der Mythologie sein muss, den Veränderungen der Sage nachzuspüren, in so fern sie nicht aus abweichenden Lokalsagen, aus veränderter Zeitansicht, sondern aus ästhetischen Gründen und den Bedürfnissen der Dichter hergeflossen. Wem einst ein schon von Lessing gewünschtes, noch heute kaum berührtes Werk, eine Mythologie der Tragiker, auszuführen vergönnt sein wird, wird wol bei jedem Schritte wie fruchtbar, ja nothwendig diese Betrachtungsweise sei, sich zu überzeugen haben.

Es giebt einige Gestalten der griechischen Fabellehre, an welche wir nur eine allegorische Bedeutung zu knüpfen gewohnt sind, wie uns etwa der Name Narcissus nicht sowohl das Bild einer bestimmten Persönlichkeit, als die Vorstellung der Schönheit und Selbstgefälligkeit hervorruft. Auch der Name Helena gehört hieher, bald den Begriff der Schönheit, bald der Unheilstifterin enthaltend, bald zugleich beides, wie dort wo von der Stuart gesagt wird:

> O Fluch dem Tag, da dieses Landes Küste
> Gastfreundlich diese Helena empfing!

Jedoch sieht man leicht, dass in so fern solche Figuren sehr alt sind, wie Helena, die plastische Darstellung der alten Poesie mit einem so allgemeinen Begriffe eines Wesens sich nicht begnügen konnte, sondern sie dort mit einem bestimmten Charakter begabt sein musste. Es wird also unsere erste Aufgabe sein zu untersuchen, welchen Charakter diese schöne und

Unheil verschuldende Frau in den Homerischen Gedichten erhalten und besonders in welchem Lichte ihr Vergehen und ihre Schuld erscheint; worüber schon unter den alten Kritikern ein Streit war. Nur wenige Fabeln sind uns in derjenigen gewöhnlich viel einfacheren Gestalt geläufig, wie sie Homer gegeben. Als Grundlage halte ich's daher für nothwendig, die Fabel vom Raube der Helena und ihrer Rückkehr so darzustellen, dass nur die Homerischen Momente darin erwähnt werden; wobei ich nicht sowohl auf dasjenige meist bekannte zu merken bitte, was ich anzuführen habe, als auf dasjenige, was ich als unhomerisch übergehen werde. Paris, des Priamus Sohn, von ausgezeichneter Schönheit, unternimmt mit Schiffen, zu diesem Zwecke erbaut, einen Zug nach Griechenland, wird in Lacedämon vom Könige Menelaus gastfreundlich aufgenommen und entführt dessen Gemahlin Helena, Tochter der Leda und des Zeus, nebst vielen Schätzen. Auf der Insel Kranae feiert er mit ihr seine Vermählung und kommt in einem freiwilligen oder unfreiwilligen Umwege, auf welchem er Sidon berührt, in seine Vaterstadt zurück. Um das verletzte Gastrecht zu rächen und seine Gemahlin wieder zu erobern, sammelt Menelaus und sein Bruder Agamemnon in ganz Griechenland die tapfersten. Nach zehnjähriger Belagerung fällt die Stadt und Menelaus kehrt, aber durch Sturm erst nach Aegypten verschlagen, mit der wiedereroberten Gemahlin nach Lacedämon zurück, wo sie in Frieden und Eintracht beisammen wohnen. So einfach lautet auch diese Fabel beim Homer. Hier ist also nichts von Zeus Verwandlung in einen Schwan, nichts von dem Ei der Leda, nichts von den funfzig Freiern der Helena, nichts von einer frühern Entführung (s. Schol. N, 626. H, 392), nichts von ihrer gewaltsamen Wiedereroberung durch Menelaus bei der Einnahme der Stadt, oder gar von seiner Absicht seine Gemahlin zur Strafe des Vergehens den Göttern zu opfern, nichts endlich von dem Urtheil des Paris. Dass dieser letzte Punkt als unhomerisch übergangen worden, ist von besonderer Wichtigkeit für uns und bedarf der Rechtfertigung. War nämlich Helena von der Göttin der Liebe dem Paris als Belohnung seines Urtheils zugesagt, so müsste dadurch, wird man schliessen, sogleich ein milderndes Licht auf die That der Helena fallen, welche dann dem unvermeidlichen

Beschluss einer Gottheit aufgeopfert erscheinen könnte. Im letzten Buche der Iliade (27) lesen wir in unsern Homerischen Texten folgende Verse:

Stets blieb ihnen verhasst die heilige Troja,
Priamos selbst und das Volk und die Frevelthat Alexandros,
Welcher die Göttinnen schmähte, da ihm ins Gehöfte sie kamen,
Und sie pries, die zum Lohn ihm verderbliche Ueppigkeit darbot.

Schon die alexandrinischen Kritiker haben diese Verse für unhomerisch erklärt. Es ist hier der Ort nicht ihre sprachlichen Gründe in Erwägung zu ziehen, aber auch ohne dies scheint sich aus der Vergleichung anderer Stellen diese Kritik vollkommen zu bestätigen. Zeus redet im vierten Buche (35) Here also an:

Grausame, was hat Priamus doch und Priamus Söhne
Dir so böses gethan, dass sonder Rast du dich abmühst,
Ilios auszutilgen, die Stadt voll prangender Häuser?

So scheint es konnte Zeus nicht fragen, wenn was ihr Priamus Söhne böses gethan eine so bestimmte Handlung war als die Zurücksetzung des Paris; besonders wenn man die Erbitterung des Zeus in der ganzen Stelle bemerkt und Homers Weise bei dergleichen Vorwürfen kennt, sollte man glauben, Zeus musste hier, wenn beleidigte Eitelkeit seiner Frau den unversöhnlichen Hass erzeugt, ihr es vorzuwerfen nicht unterlassen. Und eben so wenig in der Antwort erwähnt Here des Urtheils. Dem übereinstimmend wird an mehreren Stellen Aphrodites Antheil an der Entführung zwar erwähnt, aber theils nur ihre Vorliebe für den schönen Paris im allgemeinen (*Γ*, 406) und ihre Begünstigung der Troer (*E*, 423), theils das ihrem Wesen eigenthümliche Wohlgefallen Liebesabenteuer anzustiften (*E*, 429), nirgend ein Versprechen an Paris für den ertheilten Preis der Schönheit.

Noch einem Einwande habe ich zu begegnen: Woher, wird man sagen, jene Vorliebe der Aphrodite für die Troer? Wodurch kann man besser sie begründet denken, als eben durch das Urtheil des Paris? Es ist unstatthaft, um diese Vorliebe zu begründen, eine bestimmte Thatsache für nöthig zu halten. Die Parteiungen der Götter, wie sie die Volkssage darbot, mögen in der Geschichte des Cultus oder wo sonst begründet sein: die Homerische Mythologie weiss davon meistens keine

Rechenschaft mehr zu geben. Das Beispiel der Here ist eben angeführt. Ein anderes von ähnlicher Art finden wir in der Götterschlacht (*Φ*, 441). „Thörichter", sagt Poseidon zu Phöbus, „dass du den Troern beistehst! Hast du vergessen, wie uns Laomedon misshandelte und um unseren Lohn betrog?" und über Ares klagen Here und Athene, dass er der immerabtrünnige ihnen Hülfe der Achäer zugesagt und dann sich zu den Troern gewendet (*E*, 832. *Φ*, 413).

So viel zur Feststellung der Thatsachen im Homer. Welchen Antheil hat nach ihm Helena an ihrer Entführung? Vor allen kommt hiebei in Betracht eine Stelle aus dem zweiten Buche der Iliade (354), wo Nestor die Griechen zum Ausharren ermahnt und sagt dabei:

Drum dass keiner zuvor wegstreb' und trachte zur Heimkehr,
Bis er allhier mit einer der troischen Frauen geruhet,
Eh' er gerächt der Helena Angst und einsame Seufzer!

Der letzte Vers kommt noch einmal im Schiffskatalog vor (*B*, 590), wo es von Menelaus selbst heisst: er ermahnte seine Völker zur Schlacht,

denn am heftigsten brannte das Herz ihm,
Bis er gerächt der Helena Angst und einsame Seufzer.

Auf diesen Vers, welcher deutlich von Seufzern (dieser Ausdruck entspricht dem Griechischen genauer) und von Sehnsucht der Helena nach ihrem Gemahl und den Griechen spricht, machten diejenigen alten Kritiker, welche einen verschiedenen Verfasser der Iliade und Odyssee zu beweisen suchten, aufmerksam: der Dichter der Iliade führe die Helena klagend und trauernd ein, weil sie gewaltsam von Alexandros geraubt worden, nach dem Dichter der Odyssee sei sie ihm freiwillig gefolgt. Das Mittel, wodurch die Gegenpartei der Grammatiker den Widerspruch zu heben suchte, übergehe ich. Es beruht auf einer unstatthaften Sprachverbindung im vorliegenden Verse, wonach darin nicht von Sehnsucht der Helena, sondern von Sehnsucht n a c h ihr die Rede ist. Wollten wir zuerst die Ansicht darüber in der Odyssee untersuchen, so würde uns dies auf einem Umwege führen; ich werde vielmehr sogleich beweisen, dass in beiden Gedichten, in der Iliade nicht weniger als der Odyssee, Helena n i c h t f r e i von Schuld ist. Damit

jedoch diese Schuld in rechtem Lichte erscheine, sei zuvörderst daran erinnert, dass als Hauptverbrecher den Griechen, den Trojanern und dem Dichter überall Paris gilt. Dies lässt sich durch viele Stellen beweisen, von welchen am bekanntesten diejenigen sind, an welchen er von dem edlen und gerechten Hector auf das härteste gescholten wird (*Γ*, 351. 39. *Z*, 281). Demungeachtet war Helena ihm freiwillig gefolgt.

Helena hat nach der Iliade (*Γ*, 386) eine greise Dienerin bei sich, „die ihr vor allen geliebt war". Schon hieraus ergiebt sich der unverwerfliche Schluss: Sie war nicht plötzlich von Paris überrascht und gewaltsam weggeführt, sondern hatte selbst die geliebtesten Dienerinnen mit sich genommen und also Vorbereitungen zu ihrer Abfahrt getroffen. Auf ein freiwilliges Folgen passt allein, was sie zu Priamus sagt (*Γ*, 172):

Hätte der Tod mir gefallen, der herbeste, ehe denn hieher
Deinem Sohn ich gefolgt, das Gemach und die Freunde verlassend,
Und mein einziges Kind und die holde Schaar der Gespielen.
Doch nicht solches geschah und darum in Thränen verschwind' ich!

Diese Stelle ist von besonderer Wichtigkeit; denn es spricht sich zugleich ihre Reue aus, wie anderwärts in der Odyssee (*δ*, 259). Hier erzählt Helena, wie Odysseus in der Gestalt eines Bettlers nach Troja gekommen, ihr, die ihn erkannt, den Schwur des Stillschweigens abgenommen, und nachdem er viele der Trojaner getödtet nach den argivischen Zelten zurückgekehrt:

Laut nun klagten die Weiber in Ilios, aber mir selbst war
Fröhlich das Herz; denn gewandt war die Seele mir, wiederzukehren
Heimwärts, und ich beseufzte das Unheil, das Aphrodite
Gab, da sie dorthin mich von dem Vaterlande geführet
Und von der Tochter getrennt, dem Ehegemach und dem Gatten,
Dem kein Adel gebricht des Geistes, so wie der Bildung.

Damit stimmt wieder in der Iliade, wo Iris in der Gestalt der Schwägerin Laodice sie abholt, von der Mauer herab die Schaaren der Achäer und Troer zu mustern (*Γ*, 139):

Also sprach die Göttin, und schuf ihr sanftes Verlangen
Nach dem ersten Gemahl, nach Vaterstadt und Gefreunden.
Schnell in den Schleier gehüllt von silberfarbiger Leinwand
Flog sie hinweg aus der Kammer, die zarte Thrän' an den Wimpern.

Ihr zur Entschuldigung dient, dass Aphrodite aus Liebe

zu Paris sie bethört (*E*, 422; *Γ*, 399); allein dies hebt nach Homerischer Ansicht das Vergehen nicht auf. Da jeder Vergehen und Frevel begeht zu seinem und der seinigen Unheil, so mag der Mensch überhaupt nur durch Bethörung der Götter freveln: er bleibt der Schuldige, aber eben deshalb der zu entschuldigende. Daher gedenken dieser Entschuldigung die Wohlgesinnten. So Priamus zu ihr (*Γ*, 163):

> Komm doch näher heran, mein Töchterchen; setze dich zu mir,
> Dass du schauest den ersten Gemahl und die Freund' und Verwandten.
> Du nicht trägst mir die Schuld; des sind die Unsterblichen schuldig,
> Welche mir zugesandt den bejammerten Krieg der Achaier.

Und Penelope (*ψ*, 222):

> Wahrlich sie trieb ein Gott unziemende That zu begehen.

Hier nun stehen wir auf dem Punkte, wo sich uns die unnachahmliche Vortrefflichkeit der homerischen Behandlung vor Augen stellt. Helena ist nicht gewaltsam und wider Willen entführt, sie ist verführt von dem schönen Manne und ist ihm freiwillig gefolgt, Gemahl und Kind und Haus verlassend. Aber bald stellt sich Reue ein; sie empfindet Sehnsucht nach dem Verlassenen, ihr quillt die zarte Thrän' an den Wimpern, wenn sie lebhaft daran erinnert wird; aber ihr bleibt nichts übrig, als duldend und sich selbst verklagend das Ende des begonnenen Unheils, welches die Götter unterhalten, abzuwarten. So finden wir sie mit Schmerz zwar ihrer Lage gedenkend, doch die Geschäfte der Frau gleich den übrigen besorgend, im freundschaftlichen Verkehr mit ihren Schwägerinnen, und überall eben so mild und liebenswürdig, als nach der Heimkehr, wo sie den trauernden Freunden das wehstillende Nepenthes mischt, die sorgsame Wirthin des Telemachus, den sie mit einem selbst gewebten Gewande beschenkt (*o*, 125) und mit tröstlicher Weissagung nach der Heimath entlässt (*o*, 171). Und doch ist ihr Paris auch jetzt nicht gleichgültig; es schmerzt sie, wenn sich der Weichling im Kampfe Schande geholt (*Γ*, 428; *Z*, 350); sie treibt den säumigen, Hektorn gleich und den übrigen sich im Streit der Männer zu versuchen (*E*, 363). So Helena selbst. Und weder Menelaus gedenkt jemals ihres Vergehens — er will ja nicht ruhen, bis er ihre

Seufzer und Sehnsucht gerächt hat — noch sonst Einer der griechischen Edlen; nur einmal Achilles (*T*, 325) in sehr aufgereizter Stimmung, jammernd an der Leiche des Patroklos, nennt sie die entsetzliche Helena; einmal noch Eumäus (ξ, 68), wo er den Untergang seines gütigen Herrn verwünscht, bricht in die Worte aus:

Aber er schwand! O müsste der Helena Stamm doch von Grund aus
Schwinden, dieweil sie vieler und tapferer Kniee gelöset!

Eben so mild sind die edeln Trojaner gesinnt, Priamus namentlich und Hektor (Ω, 762):

Hektor (sagt sie) trautester Du, mir geliebt vor des Mannes Gebrüdern!
Ach mein Gemahl ist jetzo der göttliche Held Alexandros,
Der mich gen Troja geführt! O wär' ich zuvor doch gestorben.
Denn mir entflohen seitdem schon zwanzig Jahre des Lebens,
Seit von dannen ich ging, das Land der Väter verlassend,
Nimmer jedoch entfiel dir ein böses Wort noch ein Vorwurf;
Ja, wenn ein andrer im Hause mich anfuhr unter den Brüdern,
Oder den Schwestern des Manns und den stattlichen Frauen der Schwäher,
Oder die Schwäherin selbst (denn der Schwäher ist mild wie ein Vater),
Immer besänftigtest du und redetest immer zum Guten
Durch dein freundliches Herz und deine freundlichen Worte.
Drum bewein' ich mit dir mich elende, herzlich bekümmert.
Denn kein Anderer nun in Troja's weitem Gefilde
Ist mir Tröster und Freund, sie wenden sich alle mit Abscheu.

Wenn aber hier erwähnt wird, dass die Frauen, dass manche der Brüder, dass der Haufe der Trojaner ihre Vorwürfe nicht immer zurückhielten gegen sie, ohne welche sie freilich Gatten, Söhne und Freunde nicht zu bejammern gehabt, so ist dieses schön aus der Beobachtung menschlicher Verhältnisse entnommen; sein feiner dichterischer Sinn bewährt sich, dass wir in den Gedichten selbst jene Vorwürfe nirgend hören, in denen überhaupt Helena anzuklagen nur ein Wesen nicht müde wird, nämlich sie selbst.

Zu alle dem gehörte nichts weniger als die unbefleckte sittliche und dichterische Grösse des Homer, wodurch er der gepriesene Liebling jeder Zeit, jedes Standes und jedes Alters geworden ist.

Wenn, wie einst Götter prüfend unter den Menschen

wandelten, der alte Homeros aus der Unterwelt emporstiege um seine Ausleger und Erklärer zu mustern, so würde er in jenen, welche in der Iliade Helena als unschuldig erkannten, zwar keine genauen Forscher erkennen, die jedoch mit dem Eindruck, den er beabsichtigte, davon gegangen; wenn er aber in einem neueren Werke von der Reue und Angst eines leichtsinnigen, mit ihrem Buhlen davon gelaufenen Weibes läse, so würde er sich wundern so missverstanden zu sein, und vielleicht seinen Augen nicht trauen, bis er etwa in demselben Werke an eine andere Stelle käme, also: „Funfzig Fürsten hatten um sie gefreit und sich das Wort gegeben, da ja doch nur einer sie erhalten konnte, gemeine Sache mit diesem gegen jeden zu machen, der in ihr ihn beleidigen würde. Von dieser Seite war also auch ganz Griechenland der Mann der Helena.“ Da würd' er diesen unzarten Lexilogus zuschlagen und dem Verfasser die Danaidenstrafe auferlegen, die Fabel von den funfzig Fürsten in seinen Gedichten nachzuweisen.

Weniger wollen wir uns wundern, wenn im Jahre 1788 und Meiners, der durch und mit seiner Vielseitigkeit manches sah, vieles versah, in der Geschichte des weiblichen Geschlechts (S. 318) Menelaus einen gehörnten König und Helena ein veraltetes, ehebrecherisches Weib genannt. Buttmann verdient eine gerechte Rüge um so mehr, da schon Lenz (in der Geschichte des weiblichen Geschlechts im heroischen Zeitalter) und Fr. Schlegel in einem seiner frühesten Aufsätze (1794), über die Darstellung der weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern (sämmtliche Werke IV. S. 73), die richtigere Ansicht angedeutet. Vor Kurzem hat auch, wie sich erwarten liess, der geschmackvolle und beredte Vertheidiger der griechischen Frauenehre, Friedr. Jacobs, das richtige gesehen. (Verm. Schr. IV. S. 237.) *)

Besonders gern bemerkt man, dass die zarte Behandlung des Gegenstandes, welche uns bei Homer erfreut, so sehr der

---

*) Vgl. Quart. Rev. XLIV S. 155. — Schillers Irrthum, nach flüchtigem Eindruck unter vier Augen geschrieben (Brief XL. an Humboldt), wird billig nicht mit in die Reihe gestellt.

Dichter sie zu ergreifen und anzuwenden verstand, doch nicht ihm allein angehört, sondern in der Volkssage gegeben war. Dies zeigen zwei Umstände, welche offenbar keine Fiction des Dichters sein können. Helena folgt dem Paris, nachdem sie sich ihm, um den Homerischen Ausdruck zu gebrauchen, noch nicht in Liebe gemischt hat. Dies geschieht erst auf der Insel Kranae; eben die Angabe des Ortes beweist, dass es eine Ueberlieferung der Sage war. Sie folgte ihm also wirklich aus Liebe, nicht etwa blos aus Furcht vor Menelaus. Schon die Cycliker verstanden diesen Zug nicht mehr, denn in den Cyprischen Gedichten erfolgt die Flucht erst nach der Vereinigung.

Zweitens. Die alte Sage erwähnt keiner Kinder der Helena und des Paris (*δ*, 13). Sie bedurfte der Verwickelungen nicht, welche ein solches Verhältniss herbeiführen musste, eben so wenig als sie derjenigen bedurfte, welche die nachher gefabelte frühere Verheirathung des Paris mit Oenone veranlasste; vielmehr ihr, welche die reuige Helena behandelte, war es angemessen, keine Bande zu haben, wodurch sie so schwer an Ilios gefesselt wird. Spätere Mythen erwähnen vier Söhne des Paris und der Helena (Schol. Lycophronis 851). Wie alt dies sei lässt sich nicht bestimmen. Die alten alexandrinischen Grammatiker wussten einen Sohn, Dardanus, zu nennen (Eust. Il. *Γ*, 40); einen Korythos erwähnt Nikander (bei Parthenius 34), vier erst der späte Tzetzes (zum Lykophron a. a. O. und Homerica 442 [vergl. Dict. V, 5]). Dies scheint darauf hinzudeuten, dass es blos eine späte Dichtererfindung gewesen, wie auch die Namen dieser Söhne es bestätigen möchten: der Stierweidende (*βουνόμος*, oder *βούνικος*, d. h. der die schönsten Stiere hat), der Behelmte (*κόρυθος*), der Sanftmüthige (*ἀγανός*) und der Idäische (*Ἰδαῖος*) *), alle nach sehr bestimmten Veranlassungen ersonnen, wie's in ganzen Reihen der erfindungsreichen und minder kleinlichen Sage wol schwerlich eigen ist; aber ich meine, irgend ein selbstgefälliger Mythenverbesserer, zumal Byzantiner, hat es anständig gefunden, dass dem königlichen Paar unter dem Schutze der Aphrodite der Kindersegen nicht

*) Nach Späteren heisst auch Paris so.

versagt gewesen. Eine Tochter des Alexander und der Helena, über deren Namen die Eheleute einen häuslichen Zwist gehabt — er wollte sie Alexandra, sie Helena genannt wissen — verdankt wohl ihren Ursprung der griechischen Komödie (Ptol. Hephaestio bei Photius 149. B. 8).

Nachdem wir Homers und der ältesten Volkssage schöne Darstellung betrachtet, aber auch gesehen, wie Flüchtigkeit und Befangenheit sich an beiden vergangen, wenden wir uns zu denjenigen, in deren verwandten Seelen des Dichters Gestalten rein und ohne Störung sich wiederspiegelten, zunächst zu ihm, der seine Gedichte selbst Brosamen vom Tische des Homer genannt. Ganz ähnlich, wie im Homer, ist Helena aufgefasst im Agamemnon des Aeschylus. Wiederholt wird die Schuld auf Paris gewälzt und die Veruntreuung der Gastfreundschaft gescholten (370, 405, 519, vergl. Choëph. 922). Selbst der Trojaner wird gedacht, als nur Paris verklagend, welchen sie wie einen jungen Löwen aufgezogen, der anfangs zahm und zutraulich endlich dem angebornen Blutdurst zum Verderben seiner Erzieher freien Spielraum lässt. Nun wird zwar auch Helena als unheilbringend den Troern geschildert, aber „nach der Schickung des Zeus, welcher das Gastrecht schützt" (753): und man muss das Stück selbst lesen, um sich zu überzeugen, wie nur allmählich, je drückender die Ahndungen des Chores werden, auch Helena mehr hineingezogen wird. Wirklich ein hartes Wort entfällt dem Chore erst, als schon der Mord an seinem Gebieter, noch eine Folge der troischen Begebenheiten, vollbracht ist (1446 Voss):

Ió!
Absinnige Helena du, ein Weib,
So viel, gar viel
Hast Seelen verderbt du vor Troja.

Und doch weis't sogleich selbst Clytämnestra es zurück (1456):

Nicht auf Helena wende den Grimm, als sei
Volkmörderin sie, als hab' ein Weib
Viel Seelen vom Danaervolk sie verderbt
Und äussersten Jammer bereitet.

Aber, wie Homer, ist auch Aeschylus missverstanden

worden. Am Anfange des Stückes (62) heisst sie ein vielgattiges Weib (πολυάνωρ γυνή). Dies übersetzt Schütz: adultera. Doch hat es schon der Scholiast richtig erklärt, ein vielumworbenes Weib (πολλοὺς μνηστῆρας ἐσχηκυῖα). An einer andern Stelle (402 Blf.) fand Musgrave keinen Anstoss, durch Conjectur sie ohne weiteres eine Ehebrecherin (μοιχάς) heissen zu lassen, und an einer dritten Stelle würde Heinrich Voss (406), hätt' er seine Aufmerksamkeit hierauf gerichtet, sich ein Missverständniss erspart haben, welches schon durch die Sprache erwiesen werden kann *). Hätten wir noch die Tragödien des Sophokles, den Raub der Helena und die Hochzeit der Helena, gewiss wir würden ein Aehnliches zu bemerken haben. Dafür bürgt die Ehrfurcht, welche sich überall bei dem frommen Dichter für die geheiligten Wesen seines Volkes ausspricht, dafür dass Helena's in den erhaltenen Stücken, von denen doch mehrere zum trojanischen Fabelkreise gehören, nirgend mit einem Vorwurfe gedacht wird. — Knüpfen wir hieran, was noch sonst griechische Dichter von der Entführung dargestellt. Koluthus, welcher in seinem „Raube der Helena" zwar nicht von dem Ei der Leda, aber doch vom Apfel der Eris beginnt und sodann die Hochzeit des Peleus, das Urtheil des Paris, seine Reise nach Griechenland, Aufnahme im Hause des Menelaus, Flucht der Helena und Ankunft in Troja in 390 Versen besingt, musste mit Eile zu Werke gehen. Daher geht auch die Entführung der Helena mit reissender Schnelligkeit vor sich. Um jedes Hinderniss aus dem Wege zu räumen, benutzt er die Fabel, wonach Menelaus bei der Ankunft des Paris schon abwesend in Creta ist. Helena selbst kommt ihm wider alles Costum in den Hof des Palastes entgegen, führt ihn in das Zimmer des Hauses, heisst ihn sich niedersetzen und betrachtet ihn unstätes Blicks, indem sie ihn bald für Eros, bald für Dionysos hält, und erkennt erst spät, dass er beides nicht ist, weil er — keinen Köcher trägt und keine Traube im Haar. Dann redet sie ihn

---

*) ἄτλητα τλᾶσα nicht „verwegenes wagend," sondern „unerträgliches tragend." τλᾶν heisst wol auch „wagen", aber ἄτλητος nicht „verwegen." Auch 716 ist Voss im Irrthum und 400 der Scholiast. Es heisst ja blos: „er geht wie ein Knabe dem Schmetterling dem nach was ihn reizt," nicht aber Helena ein leichtsinniger Schmetterling.

an: „An Schönheit gleichst du einem herrlichen Könige, aber ich kenne alle Könige von Hellas. Dich habe ich nie gesehen.“ So nach Paris begehrend sprach die süsstönende (Vers 269). Darauf antwortet Paris, wer er sei; rühmt seine Abkunft von Zeus und seine Vaterstadt, deren Mauern Apollo selbst erbaut; dass er der Schiedsrichter der Göttinnen sei; dass Aphrodite ihm die liebliche Helena zum Lohn versprochen; dass er um ihretwillen so viele Fluthen des Meeres durchschifft, und schmäht ein wenig auf Menelaus. Dann sieht Helena eine Weile unschlüssig auf den Boden, findet aber alsbald was er von seiner Vaterstadt rühme sehr gegründet; sie wünsche wohl diese Mauern Apollo's zu sehen. „So geh denn und bringe mich nach Troja. Ich will dir folgen, wie es Cytherea, die Königin der Ehe befiehlt. Wenn ich erst in Troja bin, fürchte ich den Menelaus nicht.“ So war der Vertrag gemacht; in der Nacht führt er sie davon: und am nächsten Morgen findet sich das Töchterchen Hermione in dem Bett' allein, welches sie Abends zuvor mit der Mutter gemeinschaftlich bestiegen hatte. Endlich krönt Helena noch ihr Werk mit einer Lüge. Um die Tochter zu beruhigen, erscheint sie ihr im Traum und ist frech genug ihr zu sagen: „Betrübtes Kind! Tadle mich nicht die ich solches erduldet habe. Der trügerische Mann, der gestern gekommen, hat mich geraubt.“

Tzetzes (Antehom. 106), vielmehr ein byzantinischer Annalist als ein griechischer Epiker, stimmt namentlich in dieser Erzählung nicht nur in der Verstäubung aller poetischen Elemente, in dem neumodischen und erzwungenen Ton, sondern sogar in den Ausdrücken mehrmals mit Malelas und Cedrenus zusammen. Mit Empfehlungsschreiben von seinem Vater versehen kommt der Prinz an den Hof des Menelaus und wird von ihm gastfreundlich aufgenommen. Bald muss Menelaus, ein schuldiges Opfer zu vollziehen, nach Creta. An diesem Abend erblickt Paris die Helena mit ihren Dienerinnen im Garten spazieren gehen (im Garten ihres Schlosses, sagt Cedrenus: damit wir ja an die Sultanin denken); er wird von brennenden Liebespfeilen getroffen; doch nicht etwa, sagt der Dichter, dass er nicht wieder traf; er traf sie auch: denn beide waren schön. Drauf machen sie sich durch die Dienerinnen ihre Liebe kund, bringen Sklavinnen, Kostbarkeiten und sich selbst

auf das Schiff und fliehen, um Verfolgern zu entgehen, auf einem Umwege nach Troja.

Eh' ich von denjenigen Darstellungen scheide, welche Helena's Entführung und Verführung schildern, muss ich noch zwei hieher gehörige Gedichte erwähnen: die Ovidisch genannten Heroiden „Paris an Helena," „Helena an Paris:" unecht und roh in der Ausführung, aber in den Intentionen in Ovidischer Art und trefflich: wenngleich diese Liebe nicht in der zarten Einfachheit des Heroenthums, sondern in der vollen zärtlichen Verfeinerung des üppigen Zeitalters auftritt. Paris wendet alle Künste, welche eine Frau verführen können, mit derselben verhüllten Zudringlichkeit an, wie nur irgend ein römischer Weiberfreund jener Zeit, der in der Kunst zu lieben bei Ovidius selber in die Schule gegangen. Er schmeichelt erfinderisch ihren Reizen, er schildert mit blendenden Farben die Pracht und die Reichthümer der orientalischen Königsstadt gegen ihr ärmliches Sparta, er stellt einem schwachen weiblichen Gewissen trüglich genug ihr vor, wie ihre Abweisung eine Versündigung gegen die Gottheit der Venus sei: ja längst hätten die Götter ihre Vereinigung vorher gesagt; denn die Fackel, welche seine Mutter im Traum gesehen, bedeute nicht Ilios Untergang, nicht was sonst die irrenden Weissager gedeutet: sie bedeute seine Liebesgluth. Sie antwortet ihm zuerst mit würdiger Abweisung, allein je länger sie die Unterhaltung fortspinnt, je mehr und mehr gewahrt man das süsse Gift Raum gewinnen: „könnt' ich jemals meinen Ruf beflecken, so werd' ich dir vielmehr, denn deinen Reichthümern folgen." Sie gesteht ihm seine Schönheit zu; sie gesteht zu, dass von allen nur er einen Eindruck auf sie gemacht; und am Schlusse ihres Briefes — sie hat ihn zurückgewiesen — allein wir fühlen es wohl, sie wird seinen Künsten und ihrem Herzen endlich und bald unterliegen. — —

Wenn Homer die Eroberung von Troja besungen hätte, welche Scene würde er aus dem Zusammentreffen des Menelaus und der Helena gemacht haben! Wie würde sie nun mitten im unheilsvollen Ausgang ihrer Flucht sich anklagen; er dagegen sie trösten und ermuthigen: „Nicht du bist mir schuldig, sondern die Götter, welche dich bethört! Wie würd' er

gar nicht die Arme von dem zarten Halse gelassen haben! Und „Das wollen wir vergangen sein lassen" würd' er sie trösten, und die Zufriedenheit der wiedervereinigten Gatten würde vielleicht derselbe Act der Liebe gekrönt haben, mit welchem Odysseus und Penelope ihr Wiedersehn feiern. Allein sehr verschieden treffen wir bei andern Dichtern diese Scene des Wiedersehens! Es ziehen zunächst unsere Aufmerksamkeit diejenigen Erzählungen an, wo von einer gewaltsamen That des Menelaus gegen die wiedereroberte Gattin die Rede ist. Ich will zuvörderst als eine der ausführlichsten und zusammenhängendsten die Schilderung des Wiedersehens aus Q. Smyrnäus hiehersetzen (XIII, 385). Menelaus hat den Gemahl der Helena Deiphobus getödtet und findet sie endlich im Innern des Hauses, wo sie aus Furcht vor ihm sich verborgen hält (356).

Endlich fand Menelaus im innersten Raume des Hauses
Seine Gemahlin in Furcht; denn sie scheuete ängstlich den Vorwurf
Ihres Ehegemahls, des gewaltigen, der sie erblickend
Vordrang jene zu tödten mit zornerbitterter Seele.
Doch ihm hemmte die Kraft die liebliche Aphrodite,
Die ihm hinweg aus den Händen das Schwerdt stiess, hemmte sein Stürmen
Und den finstern Zorn ihm besänftigte: aber im Innern
Weckte sie süsses Verlangen im Herzen ihm auf und den Augen.
Ungeahnet ergriff ihn Verwunderung: nimmer vermocht' er
Sehend der Schönheit Glanz mit dem Schwerdt den Nacken zu treffen.
Sondern, so wie ein gealteter Stamm auf dem waldigen Berge
Fest dasteht, den nimmer die eiligen Stürme bewegen,
Wehend daher durch die Luft, des Nordwinds oder des Südwinds:
Also blieb er erstaunt und gebrochen war ihm die Stärke,
Als er die Gattin gesehn, und sogleich vergass er des allen,
Was sie Böses gefrevelt zuvor in der Jugend Vermählung.

Man wird zunächst bemerken, dass der Dichter die Aufwallung des Menelaus zur Verherrlichung ihrer Schönheit benutzt hat*): ja überhaupt entsteht die Frage, ob wir diese

*) Vgl. XIV, 39, wo Helena nach den Schiffen geht, fürchtend die Misshandlungen der Achäer; aber niemand wagt, ihrer Schönheit ein Leid zuzufügen. Nach Stesichorus, Schol. Eurip. Orest 1287. Dass Menelaus sie habe in Troja tödten wollen, aber durch ihre Schönheit überwältigt das Schwerdt weggeworfen, kennt auch Euripides, Androm. 609.

Erzählung, an und für sich doppelsinnig, nicht am richtigsten auffassen, dass sie nicht der Helena zum Schimpf, sondern umgekehrt wirklich zur Verherrlichung ihrer Schönheit erfunden sei; und es wird uns dieses beinahe zur Gewissheit, wenn wir hier, so weit schriftliche Denkmäler uns verlassen, die bildende Kunst zu Hülfe nehmen. Auf einer Vase, welche zuerst Millin in den Monuments inédits bekannt gemacht (II pag. 306), erblicken wir eine königliche Frau, welche in heftiger Flucht einem Altare zueilt, während ein stattlicher Krieger in hochbuschigem Helm, mit Schild und nacktem Schwerdte ungestüm nachschreitend sie verfolgt. So eben gelangt sie, mit dem vorderen Fusse die Stufe des Altars, den Ort ihrer Sicherheit, zu erreichen: da wagt sie nach dem Verfolgenden umzublicken, der in demselben Augenblick mit dem Ausdruck des Erstaunens das Schwerdt aus der Hand entsinken lässt. Wer erkennt hier nicht sogleich die auffallendste Aehnlichkeit mit der aus dem Schriftsteller so eben geschilderten Scene; aber ein merkwürdiger Umstand verleiht diesem Kunstwerke für meine Frage eine besondere Wichtigkeit. Nämlich Pausanias (V, 18), wo er die Abbildungen auf dem Kasten des Cypselos durchgeht, führt an: „Menelaus, mit dem Panzer bekleidet und Schwerdte, dringt auf Helena ein sie zu tödten.“ Sehr wahrscheinlich ist also die Vermuthung, dass wir auf unserer Vase eine Nachbildung jener Darstellung vom Kasten des Cypselos haben. Dann ist also nicht nur die Erzählung von einem Angriff des Menelaus auf Helena, sondern zugleich von der Ueberwältigung seines Zorns durch ihre Schönheit von jedenfalls sehr bedeutendem Alter; und da jene Lade aus Korinth stammte, wahrscheinlich eine dorische Stammsage; und die Verehrung, welche Helena bei dorischen Stämmen genoss, wovon ich später zu reden habe, erschliesst uns nun das Verständniss jener Erfindung*). Und

*) Das Classical Journal Juny 1828 enthält einen Aufsatz „Antique representations of Helen“ (auf Kunstwerken) — auf drei Seiten. Hier findet sich über das eben besprochene Kunstwerk folgende Aeusserung: I must here acknowledge that a friend, whose opinion on every subjekt connected with antiquity is entitled to the highest respect, has expressed to me some doubts concerning the authenticity of the vase or at least of the drawing from which M. Millin gives his plate, suspect-

in diesem Sinne hatten die Fabel die älteren Dichter (Ibykos und Lesches). Allein sie wurde von Spätern anders benutzt und weiter ausgemalt, dass sie einen völlig entgegengesetzten Charakter annahm. Nicht ein vorübergehender Zorn, sondern gewurzelter Hass des Menelaus erscheint in der Wiedereroberungsscene der Trojanerinnen des Euripides (860). Derselbe erwähnt, dass Menelaus sie bei den Haaren geschleift (Helena 115, Troades 861), und noch andere Momente finden sich bei ihm und andern Dichtern, welche von einer der Homerischen sehr unähnlichen Auffassung zeugen. So die Sage (Troad. 860), das griechische Heer habe es in Menelaus Hand gestellt, Helena zu tödten oder heimzuführen, er habe beschlossen sie nach Hause zu führen, dort aber zu tödten. Endlich bei Virgil (Aen. VI, 493) trifft Aeneas in der Unterwelt den zerfleischten und verstümmelten Deiphobus und erfährt von ihm, wie er diesen schmachvollen Zustand seiner Helena verdanke, die in der Schreckensnacht selbst den eingedrungenen Griechen das Zeichen gegeben und Menelaus in das Schlafgemach ihres nunmehrigen Gemahls gerufen, dessen Waffen sie entfernt um den sorglos ruhenden wehrlos dem Feinde zu überliefern*). So hoffte sie durch den schmählichen Dienst das Andenken ihres vorigen Frevels bei Menelaus zu vertilgen. Wahrlich mit Abscheu wenden wir uns von dem Weibe weg, welches wir bei Homer mit Liebe und Theilnahme betrachteten. Fragt man, woher diese Verwandelung? so dürften vorzüglichen Antheil die Tragiker haben, und auch Virgils Erzählung ist, wie mir am wahrscheinlichsten, aus der Tragödie geschöpft.

Theils sprechen dafür die oben angeführten Scenen aus Euripides, theils die Erfindung, das griechische Heer habe das Schicksal der Helena in Menelaus Hand gestellt; denn das griechische Heer als moralische Person mit einem entscheidenden Willen, zwingend und hemmend für die Regierenden,

---

ing that is was fabricated for the purpose of supposition. Ohne dem unbekannten Freunde den gebührenden Respekt zu versagen, dürfen wir ruhig abwarten, was und ob etwas über die verschwiegenen Zweifel an der schönen Vase die deutschen Archäologen zu sagen haben.

*) Nach Homer hat Menelaus im Hause des Deiphobus grade den härtesten Kampf, ϑ, 517.

tritt, wenn ich richtig beobachtet, in den trojanischen Begebenheiten bei den Tragikern ein, deutlich genug eine Einmischung der atheniensischen Demokratie*); endlich ist Euripides angefüllt von Schmähungen gegen die unglückliche Frau. Denn wer die „vielgescholtene“ Helena, wie sie bei Göthe heisst, kennen lernen will, den verweise ich auf Euripides. Nicht nur Trojaner schmähen oder vielmehr (man erlaube) schimpfen sie, wie Hecuba und Andromache, sondern auch Griechen und ihre nächsten Verwandten: Peleus, Pylades, Orestes, Iphigenia, Clytämnestra, Electra und ihr Vater Tyndareos: und damit alles zusammentöne, stimmt auch der Chor der dienenden Weiber mit ein. Ihr eigener Vater redet also (Orestes 502):

> Gottlose Weiber hass' ich, und vor allen hass'
> Ich meine Tochter, die den Gatten mordete.
> Nie werd' ich auch Helenen loben, dein Gemahl,
> Noch zu ihr reden, noch dich preisen, dass du für
> Ein böses Weib zu Ilions Gefilden zogst.

Und öfter wird es Menelaus zum Vorwurf gemacht, dass er solch ein schlechtes Weib zurückgeholt. „Du hättest noch Geld zugeben sollen, sie los zu sein,“ sagt Peleus. Ein böses und sehr böses Weib, die gottverhasste, die vielbeseufzte, die vielmordende heisst sie, und neben den Homerischen Δύσπαρις tritt bei ihm eine Δυσελένη und Αἰνελένη. Auch tritt noch anderes hinzu, uns den Anblick ihrer Gestalt zu verleiden. Aus Schaam über ihr Vergehen sollen die Dioskuren, ihre Brüder, und ihre Mutter Leda sich getödtet haben. (Hel. 132.) Am häufigsten wird sie hervorgehoben als Unheilstifterin für ganz Griechenland und Troja**). Fragen wir aber nach der

*) Iph. A. 467. (Bothe) 479. 481 ff. 718. 817. 915. 923. 1145 ff. 1219. Hec. 130. 240. 485. 822. 825. 857. Aiax 408. Phil. 1243. 1257. 1293. An mehrern dieser Stellen tritt Odysseus als der Demokrat auf, welcher die Menge bearbeitet. — Ebenso kann man bemerken, dass die Atriden im Verhältniss zu den übrigen Homerischen Demogeronten Tyrannen geworden. Philoct. 5. 386. 926. 1025. Ai. 667. 749. 1070. 1095. 1232. — Die Trojaner sind Perser: Or. 1085. 1347. 1404.

**) Hier ein kleines Verzeichniss hiehergehöriger Stellen aus Euripides: Iph. T. 8. 13. 331. 400. 476. (Rhes. 248. 864). El. 185. 960. 995. 1016. Hec. 250. 425. 894. Or. 19. 55. 100. 130. 236. 502. 630. 699. 718.

Ansicht von ihrer Person, insofern bei diesem literarischen Alcibiades, der ein schönes Talent nur zu oft zu wissenschaftlicher Lüderlichkeit missbrauchte, nach einer Ansicht gefragt werden muss, so tritt diese z. B. hervor in folgender Stelle (Orest. 128). Helena, in Griechenland angelangt, hat den Tod ihrer Schwester Clytämnestra erfahren, bringt ihr ein Todtenopfer und die letzten Ehren, wozu bekanntlich das Abscheeren der Haare gehörte. Nun sagt Electra:

> Seht wie die Spitzen ihres Haars sie abgemäht,
> Der Reize schonend: bleibt sie doch das frühre Weib.
> Sei'st du verhasst den Göttern, wie du mich verderbt
> Und diesen und ganz Hellas!

Also geradezu eine eitle Buhlerin. — Ich vergesse keineswegea, dass manches der Art bei einem Tragiker durch Charakter oder augenblickliche Stimmung der Sprechenden gerechtfertigt, durch die Verwicklung der Umstände nothwendig werden kann; aber bei Euripides kann es gar nicht entgehen, dass ihm diese arme Helena zu einem Lieblingsthema geworden war. Ihm wehrte nicht die entschwundene Scheu vor dem geheiligten, aber es reizte ihn bald die Zusammenstellung mit Clytämnestra, damit Leda zwei gleich böse Töchter habe (Orest. 235. 731. Elect. 999), bald die Beziehung auf die feindseligen Verhältnisse zwischen Sparta und Athen, alles Spartanische, besonders aber die Weiber und unter ihnen vorzugsweise Helena zu schelten (Andromache 575, vergl. 440. 705): und er, der jeden Gegenstand gern wählte, der reichen und auffallenden Stoff für schon verwilderte Hörer darbot, der nur deshalb so gern die Weiber schmähte, wie hätte er sich Helena sollen entgehen lassen. So Euripides, und es kann sein, dass andere Tragiker sich ähnliches erlaubten; wir wissen noch, dass Theodectes, der Schüler des Aristoteles und Isokrates, eine Tragödie Helena geschrieben, ebenso der Tragiker Diogenes, und Timositheus eine Rückforderung der Helena (vergl. Heinrichsen carm. Cypr. p. 88). Aber tadeln wir mit Recht, wenn sie verfuhren wie Euripides, die Tragiker, so thaten die Verfasser der Satyrspiele und die komischen Dichter was ihres

722. 1094. 1113. 1125. 1270. 1326. 1542. Andr. 102. 225. 244. 575. 582 ff. 600. Iph. A. 342. 441. 606. 692 ff. 1052. 1189. 1200.

Amtes war, wenn sie den empfänglichen Stoff mit allen Schellen ihrer ungezügelten Laune umkleideten. Damals besass der Witz — wie gefährlich in andern Zeiten — seine natürliche Kraft „vor Gott und Menschen angenehm zu machen," und mit einer Unbefangenheit, welche für den höchsten Beweis von der Bildung des atheniensischen Volkes gelten darf, verstand man am gehörigen Ort Scherz, Laune und Witz über Hohes auch und Geachtetes aufzunehmen und zu vergessen. — Ein Gegenstand des Satyrspiels war Helena in Sophokles „Zurückforderung der Helena." Komödien, so viel wir sogar jetzt noch wissen, hatte man unter dem Namen Helena von Philyllius (aus der alten Komödie), von Alexis und Anaxandrides (aus der mittlern).

Nur ein Pröbchen ist uns noch aufbehalten, wie ihr in diesen Stücken mitgespielt wurde. Im Cyklopen des Euripides trifft Odysseus auf der Cyklopeninsel landend den Silenus mit seinen Satyrn an, welche dorthin verschlagene der Cyklop als Sklaven zu seinen Diensten gebraucht. Zwischen Odysseus und dem Chor der Satyrn entspinnt sich folgendes Gespräch (v. 161 ff.):

Chor: Hör' an, Odysseus: dürfen wir mit dir plaudern eins?
Odysseus. Ei wohl! Als Freunde gegen Freund geberdet euch!
Chor. Habt Troja, habt ihr Helenen unterworfen euch?
Odysseus. Der Priamiden ganzen Stamm vertilgten wir.
Chor. Und als ihr nun des Weibleins wieder Herren wart,
Habt ihr nicht alle Reih' herum bei ihr gemacht?
Denn wohl gefällt ihr's, vielen sich vermählt zu sehn.
Die Treuvergessne! da sie die bunten Hosen sah
Her um die Beine, da den goldnen Kettenschmuck,
Den jener mitten um den Hals geschlungen trug,
Ging ihr das Herz auf, und das brave Männelein
Verliess sie den Menelaus; wäre nimmer doch
Das Weibervolk geboren — als für mich allein.

Noch sei mir erlaubt, einen Einfall — ich will es beim Mangel aller äussern Zeugnisse nicht einmal eine Vermuthung nennen — hinzuzufügen über eine Darstellung, welche mir aus einer Komödie geflossen scheint. Der späte Sammler Ptolemäus Hephästio hatte, wie Photius in den Auszügen seines Buches berichtet, angemerkt (147. a. 14 Be.): „Ein gewisser Peritanus mit Namen, ein Arkadier, verführte die Helena, als sie in Ar-

kadien mit Paris zusammen war. Paris zur Strafe für den Ehebruch entmannte ihn, und daher nennen die Arkadier die Verschnittenen *περίτανοι*." Zuerst über die verkehrte grammatische Bemerkung erinnere ich, dass sie bei den griechischen Autoren viele Analogien findet. Sie haben selbst für ganz gangbare griechische Wörter eine Art Etymologie, wonach sie alles von einer oft ohne Zweifel blos ihrer eigenen Erfindung angehörigen mythologischen Fabel oder Person herleiten. So soll das Wort *ἀγών* herkommen von *Ἀγών*, dem Wagenlenker des Pelops (Schol. Ω, 1); *οἶνος* von Oeneus (Ath. 35 a); *βροτός*, *θυηλαί* (E. M. 215. 457) von Gleichnamigen der Mythologie*). S. Lob. Aglaoph. p. 168.

Dies über die, wie man leicht erkennt, umgekehrte Etymologie. Was aber die saubere Geschichte selbst anbetrifft, so ist es mir durchaus wahrscheinlich, dass sie aus der Komödie geflossen. Ganz in diesem Geiste ist es nebst anderem, dass Paris an dem Verbrecher die orientalische Strafe vollzieht. Der Verfasser hatte die Scene nach Arkadien versetzt, hatte den ehebrecherischen Arkadier, der so übel anlaufen sollte, Peritanos genannt, was auf arkadisch der Verschnittene hiess. Die Versetzung aber nach Arkadien beruhte auf einer Sage (Ptol. Heph. p. 149. a. 24 Be.), dass Helena, als sie in Arkadien auf dem Parthenischen Berge jagte, von Alexandros geraubt worden. Dieses *ὄρος Παρθένιον*, d. i. der Jungfernberg, wird dann bei unserm Komiker des Spasses nicht leer ausgegangen sein, ja er lieh ihm vielleicht den Gedanken, aus vielen Orten der Entführung vorzugsweise dahin seine unjungfräuliche Geschichte zu versetzen.

Eben so wenig verdenken wir es den römischen Dichtern der Liebe, wenn sie mitunter Helena von derjenigen Seite auffassten, von der sie ihren Lesbien und Delien am ähnlichsten erschien. Properz (II, 1, 49) will sich überreden von der Keuschheit seiner Cynthia, und sagt dabei:

> Weiss ich es doch, sie pflegt leichtfertige Mädchen zu tadeln,
> Und um Helena blos — ist sie der Ilias gram.

Aehnliches z. B. bei Horaz (IV, 9, 3). — Um endlich noch die Kirchenväter zu erwähnen, so würden wir, wenn zufällig

---

*) Vgl. Eurip. Ath. 465 b.

bei ihnen nirgend derselben gedacht würde, doch vermuthen können, was ihrem Sinne von dieser Gestalt im Andenken geblieben. Sie, welche schon eine armselige Mythologie überliefert erhielten, entkleideten sie noch absichtlich, um mit der nackten Gestalt ihren Hohn oder ihr Mitleiden zu haben. So wundern wir uns nicht, dass Theodoretus (Therapeutica III. p. 767 Sch.) nichts von ihr zu erwähnen weiss, als „ihren gar gewaltigen Ehebruch an Menelaus."

Schon lange fürchte ich einer Nachlässigkeit für schuldig geachtet zu werden, indem ich von den mancherlei Entstellungen und Verunglimpfungen meiner Heldin gesprochen, und bisher einer sehr bekannten Sache keiner Erwähnung gethan, in welcher man die Wurzel aller dieser Verunstaltungen zu erkennen geneigt sein möchte. Ich meine Stesichorus und seine Palinodie. Man erinnert sich z. B. aus Horaz (Epoden XVII, 42): Stesichorus (der in einem Gedichte Helena verunglimpft) sei erblindet; ihm sei die Nachricht geworden, dies sei geschehen durch Helena's Zorn; da habe er die Palinodie gesungen und seine Augen wieder erhalten. Von welcher Art seine Verunglimpfung gewesen, wäre zu wissen vorzüglich erwünscht. Der älteste Zeuge, und gewiss ein ganz sicherer, ist Isokrates (Encom. Hel. 31):

„Sie zeigte, sind seine genau übersetzten Worte, ihre Macht auch dem Dichter Stesichorus. Denn als er am Anfange seines Gesanges (ᾠδή) etwas unglimpfliches über sie gesagt hatte (ἐβλασφήμησέ τι περὶ αὐτῆς), stand er auf, der Augen beraubt: als er aber die Ursache des unglücklichen Ereignisses kennen gelernt, und den Gegengesang (παλινῳδία) gedichtet, stellte sie ihn wieder in seinen frühern Zustand her."

Wie diese Palinodie gemeint gewesen, wird gestritten. Ich will meine Ansicht darüber kurz und ohne Widerlegung anderer angeben*). Zwei Stellen aus Pindar sind es, welche mir eine vollkommene Analogie dafür zu enthalten und das

*) Zuletzt hierüber ausführlich Welcker in Jahns Jahrb. IX, 3, S. 270 ff.

richtige Verständniss zu eröffnen scheinen. Zuerst Ol. IX, 45: „Tapfere und weise Männer wurden mit Gott: denn wie hätte gegen den Dreizack sonst Hercules die Keule geschwungen mit der Hand, als für Pylos stehend ihn drängte Poseidon und ihn drängte mit silbernem Bogen kämpfend Phöbus, auch Aides nicht unbewegt hielt den Stab, womit er die sterblichen Leiber herabführt zur hohlen Strasse der Sterbenden? — Wirf mir hinweg, Mund, dieses Wort: denn die Götter zu schmähen ist verhasste Weisheit.“

Sodann Ol. I, 43: „Ja Wunderbares geschieht viel, aber wohl auch über die Wahrheit täuschen mit bunten Lügen geschmückte Erzählungen die Sagen der Sterblichen: und die Anmuth, die alles Einschmeichelnde den Menschen bereitet, verschafft Achtung und ersann oftmals, dass Unglaubliches glaublich war. Doch die folgenden Tage sind die weisesten Zeugen. Dem Menschen geziemt's von den Göttern Schönes zu sagen: denn kleiner ist sein Vergehen. Sohn des Tantalus, von dir will ich das Gegentheil von den frühern erzählen“ — nun folgt die Fabel des Pelops, die ihm anstössig war, auf seine Weise und anders als von den früheren erzählt. Was kann mit Stesichorus analoger sein? Wie Pindar in der ersten Stelle, wie von religiöser Scheu ergriffen, ausruft: „Wirf mir hinweg, Mund, dieses Wort,“ und an der andern sagt, unwahr sei die gewöhnliche Erzählung, er wolle eine andere geben, so fing Stesichorus an: „Nicht wahr ist dieses Wort, denn nicht gingst du in wohlgezimmerten Schiffen, noch kamst du nach der Burg Troja's.“ Und nun erzählte er, dass statt ihrer ein Luftbild nach Troja kam*).

Er ist wahrscheinlich der Erfinder der Fabel vom Luftbilde (dass er sie zuerst in die Literatur eingeführt, erhellt aus Zeugnissen unwidersprechlich), die er an die Sage von dem Aufenthalte der Helena in Aegypten knüpfte und nach der Analogie des Luftbildes von Aeneas, um welches in der Iliade die Heere kämpften, und dessen, welches Here statt ihrer dem

*) Es ist nach der Stelle des Isokrates wohl keinem Zweifel unterworfen, dass die beiden Gedichte unter dem Namen ᾠδή und *παλινῳδία* gingen; wahrscheinlich standen sie in den Büchern mit diesen Ueberschriften dicht hinter einander.

Ixion zur Umarmung entgegenstellte, gebildet zu haben scheint. Erfunden ist also die Fabel zur Vertheidigung der Helena, deren That der schon in das philosophische Zeitalter reichende Dichter sich schon nicht durch allgemein menschliche noch poetische Gründe zu rechtfertigen vermochte. Die Verunglimpfung, welche ihm schon Gewissensscrupel machte, braucht daher in nichts anderem bestanden zu haben, als eben in der Erzählung, dass sie untreu dem Menelaus einem andern gefolgt und Unheil dadurch gestiftet; und wir brauchen gar nicht anzunehmen, dass er neue Thatsachen erwähnt, die ihren Charakter befleckten. Nur so auch stimmt der Ausdruck des Isokrates: „Am Anfange des Gesanges hatte er etwas unglimpfliches über sie gesagt (*ἀρχόμενος τῆς ᾠδῆς ἐβλασφήμησέ τι περὶ Ἑλένης*), und wenn andere dies Tadel, Anklage, Schmähung (*ψόγος, κατηγορία, κακηγορία*) nennen, so steht ja dies in gar keinem Widerspruche. Auch sagt Dio Chrysostomus (Kleine 76): Stesichorus habe über Helena alles dasselbe gedichtet, was Homer (nämlich in Bezug auf ihren Charakter, worauf es in jener Stelle ankommt; mehrere anderweitige Fabeln, die dem Homer unbekannt sind, hatte er) — welches zwar bei dem Rhetor, wenn er etwas damit beweisen will, nicht ganz wahr zu sein braucht, aber auch nicht ganz falsch sein kann; und die Verschiedenheit kann also nicht in sehr wesentlichen Dingen bestanden haben. Das Spätere, was dem Homer keine Schmähung war, auch in der Geschichte der Helena als eine solche ansahen, beweist deutlich eine Stelle des Plato (Phaedr. 243), wo er den Homer mit Stesichorus zusammenstellt und meint — dies freilich scherzhaft —, wenn auch Homer eine Palinodie auf Helena gemacht, so würde er wie Stesichorus von seiner Blindheit genesen sein. Endlich sagen ja die erhaltenen Worte des Stesichorus selbst, was er vor allem zu verwerfen habe, nämlich „dass sie nach Troja gegangen“*).

Durch keinerlei, weder unwillkührliche, noch muthwillige, Verunglimpfungen der Dichter liess die Volksansicht sich irre

*) Cf. loc. MS. ap. Iriarte I. p. 233 (auch bei Neumann, Aristot. rer. publ. fragm. p. 159). *τυφλωθῆναι δὲ αὐτὸν λέγουσιν ἢ διὰ μῆνιν τῆς Ἑλένης ὀργισθείσης αὐτῷ εἰπόντι αὐτὴν ἀπολιπεῖν Μενέλεων καὶ ἀκολουθῆσαι Ἀλεξάνδρῳ.*

machen. Die königliche Frau, die Tochter des Zeus, die überwältigende Schönheit liess das Vergehen in den Hintergrund treten, und als in Griechenland der Heroenkultus sich bildete, ward sie zur Heroine oder zur Göttin. In Therapnä in Lakonien hatte sie einen Tempel (Herod. VI, 61) und wurde dort mit Menelaus zusammen verehrt, beide nicht als Heroen, sondern als Götter (Isocr. enc. Hel. 62). Die Lacedämonier feierten ihr ein Fest *Ἑλένια* (Hesych. s. v.). Ihren Tempel daselbst erwähnt Pausanias (III, 14, 3). Auch in Attika war ihr ein Opfer geweiht (Eust. 1425) und ein Heiligthum in Rhodus (Pausan. III, 19, 10). Dass sie in Lakonien als eine Vorsteherin der Schönheit gedacht wurde, erhellt aus folgender anmuthigen Erzählung Herodots (l. l.): „Dieser Spartiate hatte eine Frau, die war die allerschönste Frau in ganz Sparta, aber doch war sie erst aus der hässlichsten die schönste geworden. Nämlich sie sah erst sehr hässlich aus, und ihre Amme, weil sie doch so reicher Leute Kind und so ungestaltet war, und ausserdem die Amme sah, dass den Eltern ihre Gestalt so viel Kummer machte, als die Amme dies alles bedacht, so fiel sie auf folgendes Mittel: Sie trug sie alle Tage in den Tempel der Helena; derselbe steht an dem Ort, der da heisset Therapna, über dem Phöbäon. Und so oft die Amme sie hereintrug, stellte sie sich vor das Bild und flehte zur Göttin, sie möchte doch dem Kindlein seine Ungestalt nehmen. Und einmal, so erzählt man, als die Amme wieder aus dem Tempel ging, wäre ihr ein Weib erschienen, dieselbe hätte gefragt, was sie da auf dem Arm trüge. Und jene sprach, sie trüge ein Kindlein. Da sagte sie, sie sollte es ihr zeigen; jene aber sagte nein, denn die Eltern hätten ihr's untersagt, sie solle es keinem Menschen zeigen. Die aber sagte, sie müsste ihr's durchaus zeigen. Und als die Amme sah, dass dem Weibe so viel daran lag, das Kindlein zu sehen, so zeigte sie ihr's endlich. Sie aber hätte dem Kindlein den Kopf gestreichelt und gesagt, sie würde die schönste Frau werden in ganz Sparta. Und von dem Tage an hätte sich ihre Gestalt verändert."

Noch zwei andere Punkte deuten darauf hin, dass Helena in der Volkssage keine Herabsetzung erfuhr: zuerst dass die Sage von ihrer Entführung durch Theseus, so nahe hier die

Versuchung lag, niemals zu ihrem Nachtheil ist gemissbraucht worden (Meurs. Thes. c. 26); sodann dass in der ägyptischen Sage, welche Herodot (II, 113 ff.) ausführlich erzählt und welche doch wahrscheinlich auf die gangbare Ansicht des griechischen Mythus sich gründete, Paris als nichtswürdiger Räuber, dagegen Helena vollkommen schuldlos erscheint.

Es finden sich Spuren von einer Ansicht, wonach Helena, wo sie irgend erscheint, unwiderstehlich Liebe erregen müsse, und Liebe, welche für sie oder andere die unseligsten Folgen herbeiführt. Der Sohn des ägyptischen Königs, in dessen gastfreundlichen Schutz sie gegeben, verliebt sich in sie nach Euripides, und damit sie ihm nicht entführt werde, befiehlt er jeden anlandenden Griechen zu tödten (Hel. 154. 400). Nach einer Erzählung in den Liebesgeschichten des Parthenius (34) verliebt sich in sie ihr eigener Stiefsohn (Sohn von Paris und Oenone), welchen der Vater aus Eifersucht ermordet.

Der Männer Augen, Städte selbst erobert sie,
Entflammet Häuser. Solchen Zauber übt sie aus.

(Troad. 854.) Demgemäss werden ihr Zaubermittel, namentlich ein Zauberring beigelegt (Ptol. H. Phot. 153. b. 25. Serv. Aen. II, 33. Suid. ἰχθύς. πάν). — Vgl. Qu. Sm. VI, 155. — In dieser Ansicht liegt offenbar eine Allegorie. Es ist wie ein unheimlicher Liebesdämon, welcher durch einen ihm selbst oft verderblichen Liebeszauber Alles in seinen unheilbringenden Kreis bannt.

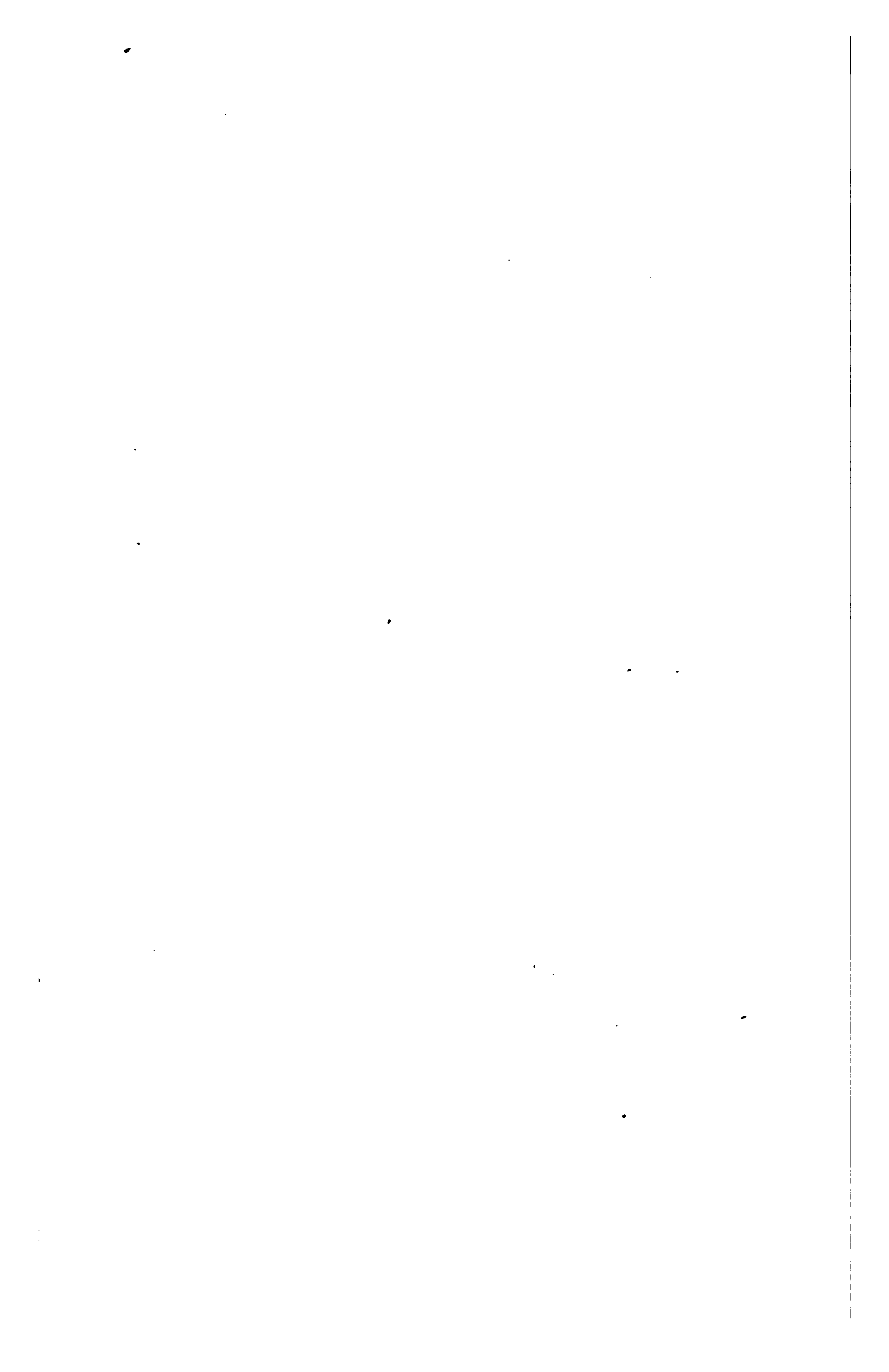
Dass man sie auf der Insel Leuke (welche wie ein östliches Elysion erscheint) mit Achilles vermählte, beruht auf der Idee, die schönste dem schönsten zu gesellen.

Schöner ist die Allegorie bei Göthe. Es ist eine sterbliche Aphrodite. So wie es der Liebesgöttin Wesen ist, Liebe zu geben und zu empfangen, aber als Wohlthat und Lust: so erscheint in dem zweiten allegorischen Theile der Göthe'schen Dichtung unsere Heldin. Nachdem sie zuerst als bestimmte Persönlichkeit mit mannigfachen Gefühlen, Gedanken, Schicksalen und Leiden, die freilich zuletzt der Sage gemäss an Schönheit und Liebe sich knüpfen, vor uns sich bewegt, sind in der Allegorie gleichsam alle gröbern Elemente abgelöst und nur die leichtern und ätherischen, Schönheit und Liebe, bilden den Inbegriff ihrer Erscheinung.

Vorstellung der Griechen

über

den Neid der Götter und die Ueberhebung.



Neid der Götter.

Nach der Darstellung in der bekannten Tragödie des Aeschylus rührt die Feindschaft zwischen Prometheus und den übrigen Göttern (denn ein Gott ist Prometheus auch bei Aeschylus) von seinen vielfachen Wohlthaten her, die er den Menschen wider den Willen jener erwiesen. Unverständig wie die Kinder seien die Menschen gewesen, nicht Häuser zu bauen hätten sie verstanden, nicht den Wechsel der Jahreszeiten vorauszusehen: bis er sie gelehrt habe den Aufgang und Untergang der Gestirne, Rechnung und Buchstaben, Zähmung der Thiere, Beschiffung der Gewässer, heilende Kräuter und Säfte gegen Krankheiten, und so fährt er fort in dem Verzeichniss seiner Wohlthaten, bis er triumphirend mit den Worten schliesst:

> in kurzem Ausspruch alles eng umfasst, vernimm:
> all' alle Künste hat von Prometheus her der Mensch.

Also alle jene Wohlthaten haben die Menschen nicht von den Göttern; wider ihren Willen erbarmt sich der menschlichen Nacktheit ein einziger, abtrünniger, und ladet dadurch schwer lastende Feindschaft des Zeus und der Seinigen auf sich (Prom. 120). Warum aber die Götter so hartnäckig den Sterblichen ihre Förderung versagt, darüber hat Aeschylus nirgend Auskunft gegeben; er musste wol diese nothwendige Ergänzung seines Mythus bei seinen Zuhörern voraussetzen dürfen. Einer von den alten Auslegern der Tragödie macht zu einer Stelle des Stücks (V. 120) die Bemerkung: „alle Götter zürnen dem Prometheus wegen des Feuers: denn dadurch hatten die Menschen alles bequem und opferten nicht

Erschien 1838.

mehr regelmäasig (συνεχῶς.)" Und in dieser Bemerkung, welche der Scholiast in irgend einer alten Quelle über das Feuer des Prometheus fand, haben wir vermuthlich noch nicht genau die oben vermisste Ergänzung der Fabel, wie sie Aeschylus dachte: aber doch, wie sie von andern Alten gedacht wurde. Denn uralt ist die Vorstellung, dass die Götter eifersüchtig sind auf zu ausgezeichnete Geschicklichkeit der Menschen, weil sie fürchten von den selbst sich genügenden Menschen in der ihnen gebührenden Ehre sich geschmälert zu sehen. Wir haben davon ein der Sache wie der Fassung nach höchst merkwürdiges Beispiel bei Homer, welches wir uns genau werden vors Auge führen müssen. Die seekundigen Phäaken, deren Schiffe nie fehlen und alle Wege wissen (8, 559), haben den Odysseus glücklich in seinem Vaterlande ausgesetzt:

aber Poseidon (Od. 13, 125)
Dachte der Drohungen stets, die dem göttergleichen Odysseus
Einst im Zorn er gedroht; doch forscht' er den Willen Kronions:
Vater Zeus, nie werd' ich im Kreis der unsterblichen Götter
Noch ein geachteter sein, da Sterbliche meiner nicht achten,
Jene Phäaken, obzwar aus meinem Geschlecht sie entstammt sind.
Dacht' ich doch, nun würde mit vielen Leiden Odysseus
Kommen ins Vaterland; denn die Heimkehr wehrt' ich ihm niemals
Ganz, nachdem du selber sie zugewinkt und gelobet.
Aber den Schlafenden führten im Schiffe sie über die Meerflut,
Legten in Ithaka ihn, und gaben ihm reiche Geschenke.
Ihm antwortete drauf der Herrscher im Donnergewölk Zeus:
O du Gestaderschüttrer, gewaltiger, welcherlei Rede!
Nimmer verachten ja dich die Unsterblichen; würd' es doch schwer sein,
Dir, der an Würden und Macht vorragt, Missachtung zu äussern.
Doch so ein sterblicher Mann, durch Kraft und Stärke verleitet,
Dich nicht ehrt, dann bleibt dir hinfort ja immer die Strafe.
Thue wie dirs gefällt und deiner Seel' es genehm ist.

Die Strafe, welche er an den Phäaken nehmen will, dass sie ihm den Odysseus heimgeführt, den er noch länger umhergeworfen hatte, ist: er will ihr Schiff zum Felsen im Meer versteinern und um ihre Stadt, wie es heisst, ein Felsengebirg umherziehn. Aber wir müssen diese Scene nothwendig noch weiter verfolgen. Zuerst müssen wir den mächtig und leicht

schaltenden Gott sehn, wie er schneller als das Schiff nach Scheria eilt, und als er dem Lande nahe ist, es nur mit der flachen Hand schlägt, und schuf zum Felsen es plötzlich, der fest wurzelt' am Boden des Meers; — und er kehrte von dannen. Die Phäaken stehen am Ufer und sehen mit Verwunderung, wie das Schiff plötzlich verschwindet: „nur eben erschien es ja völlig." Doch der König Alkinous weiss ihnen die Lösung zu geben:

Wehe, gewiss nun trifft mich ein Loos uralter Verkündung!
Denn mein Vater erzählte, dass Eifersucht uns Poseidon
Trage*), dieweil wir jeden gefahrlos senden zur Heimath;
Einst auch würd' er ein treffliches Schiff der phäakischen Männer,
Das von Entsendung kehrt, im dunkelwogenden Meere
Schlagen, und hoch um die Stadt ein Felsengebirg uns umherziehn.
So weissagte der Greis, das wird nun alles vollendet.
Aber wohlan, wie ich rede das Wort, so gehorchet mir alle.
Ruhet hinfort von der Männer Geleit, wann flehend ein Fremdling
Kommt in unsere Stadt; und weiht dem Poseidon zum Opfer
Zwölf erkohrene Stier', ob jener vielleicht sich erbarme,
Dass er nicht um die Stadt ein hohes Gebirg' uns umherzieht.
Jener sprach's; sie erschraken und rüsteten Stiere zum Opfer.
Also fleheten nun dem Meerbeherrscher Poseidon
Dort des phäakischen Volks erhabene Fürsten und Pfleger.

Doch zur Vollständigkeit dieses Bildes fehlt uns noch ein Zug, vielleicht der schönste, den wir aus einem andern Buche herübernehmen müssen. Nämlich schon da, wo der Phäakenkönig (8s Buch, End.) dem Odysseus das Geleit in die Heimath zusagt, erwähnt er der Weissagung über das einst von Poseidon bevorstehende Unheil und setzt hinzu: „doch dies möge der Gott vollenden oder es unvollendet lassen, wie's ihm lieb ist im Herzen." — An einem trefflichen Beispiel sehen wir hier, wie der wahrhaft religiöse Sinn alles auszugleichen versteht. Mögen wir die Vorstellung, welche wir hier besprechen, immerhin nach unsern Begriffen eine unedle nennen, hier ist sie von der schönsten Religiosität so gleichsam umhüllt, dass, wenn ich nicht irre, und ich glaube aus diesem Grunde, das Vorhandensein dieser Vorstellung im Homer bisher wenig bemerkt worden ist. Wie Zeus dem Gott, welcher ihm seine

*) *ἀγάσασθαι.*

Befürchtung ausspricht, halb spöttelnd es verweist, wie er nur auf den Gedanken kommen könne, einem Gotte wie er könnten die Götter ihre Ehrfurcht entziehn, und wenn Menschen es thun sollten, ihn an seine Macht zu strafen verweist: wie dann der Dichter sogleich seine eigene unverrückte Ehrfurcht und Anschauung der göttlichen Erhabenheit in der Scene bewährt, da er die Versteinerung beschreibt: wie ferner die Phäaken weder die Spur eines Unwillens noch Reue äussern über ihre menschenfreundliche Handlung, sondern nur zu Opfer und Gebet schreiten: wie sie endlich vorher, obgleich kundig dessen, was einst bevorsteht, im Gefühl ihrer gastfreundlichen Hülfeleistung sich ruhig ergeben, ob der Gott es vollenden wolle oder auch nicht, nun aber, da das Staunen und die Furcht der Erfüllung über sie kommt, es doch für gerathener halten, fernerhin das Geleit der Fremdlinge aufzugeben (ein Zug, der zugleich den feinsten Menschenkenner bewährt): das alles ist so wunderbar und so wundervoll, dass selbst derjenige noch überrascht werden kann, der für alles Schöne und Edle bei diesem Dichter durch wiederholte Erfahrung das nil admirari erreicht zu haben glaubt.

Hieher gehört nun ferner noch die Stelle Il. VII, 442 ff., wo Poseidon bei Zeus über die Verschanzung der Griechen klagt, die den Ruhm seiner gemeinschaftlich mit Apollo um Troja erbauten Mauer verdunkeln werde, mit einer im gleichen Sinne wie oben gehaltenen Antwort des Zeus: „ei, du gewaltiger Erderschütterer, was sagst du! ja, ein anderer Gott könnte wol das fürchten im Sinne, der viel machtloser wäre an Händen und Willen! dein Ruhm aber wird sein, soweit der Tag sich ausbreitet. Wohlan, sobald die Achäer heimgekehrt, führe das Meer hinweg über ihre Verschanzung und decke wieder mit Sand das Gestade.“

Was in diesen hier ausgehobenen Worten übrigens Beachtung verdient dem Leser überlassend, bemerke ich, dass Poseidon in seiner Klage auch das Moment berührt, die Griechen hätten die Verschanzung gebaut, und nicht den Göttern herrliche Hekatomben gegeben. — Also hätten sie durch Opfer und Gebet dabei zu erkennen gegeben, dass sie das Gelingen von der Beihülfe des Gottes abhängig wüssten, so

würde man ihnen gnädiger gesinnt sein. Die vollkommene Analogie dazu findet man Il. XXIII, 862 ff.*).

Uebrigens muss die Vorstellung selbst von jener Eifersucht auf einer gewissen Stufe anthropomorphischer Religion sehr natürlich sein. Ich finde sie z. B., nur natürlich mit orientalischer Färbung, bei den Indern. In der Sakuntala (1. Act, p. 15) heisst es (nach Hirzel): „Jener königliche Weise übte sich vormals in der strengsten Busse so sehr, dass die Götter in einer Art von Eifersucht die Nymphe Menaka herabsendeten, um seiner Enthaltsamkeit Hindernisse in den Weg zu legen. König. Haben also die Götter selbst eine solche Furcht, wenn andere in Frömmigkeit sich vertiefen!"

Allerdings taucht bei Homer sonst noch die Vorstellung auf, die Menschen vermögen wirklich etwas, wenigstens in einzelnen Fällen, durch eignen Muth und Kraft auch über den Willen der Götter hinaus (s. *P*, 321, 327 ff.). — Solche Vorstellungen, einmal gefasst, dauern dann geraume Zeit fort, sogar im Widerspruch mit geläuterteren Ideen. Oder, genau betrachtet, steht jene Vorstellung nicht im Widerspruch damit, was bei Homer ja über- und überall gesagt und gefühlt wird, dass alles, auch Geschicklichkeiten uns die Götter geben? „Alle Menschen bedürfen ja der Götter." Od. 3, 48. Ja mit ausdrücklichen Worten heisst es irgendwo im Homer (Od. 7, 35) von der Schifferkunst der Phäaken: „denn das gab ihnen Poseidon," welcher sich vor ihrer Geschicklichkeit fürchtet. Dergleichen Widersprüche im Kreise religiöser Vorstellungen können niemand befremden, der sich selbst oder andere beobachtet hat; giebt es ja bei uns auch einige der Art, deren wissenschaftliche Lösung zu erreichen, eine fortwährende Ar-

*) Hier steht *μέγηρε*, nicht was man im Homer für den eigentlichen Ausdruck jener Eifersucht der Götter halten muss, *ἀγαίεσθαι*. — Die übrigen Stellen, wo ein Versagen der Götter mit *μεγαίρω* ausgedrückt ist, wiewohl sie auch nach Buttmanns Untersuchung über das Wort (lexil. I.) nicht ohne Schwierigkeit sind, wenn nicht *μεγαίρω* schon in den Begriff jedes Verweigerns übergegangen ist, können doch weder als Eifersucht noch Neid gedacht sein, *O*, 473. *N*, 563. *γ*, 55. Auch die Stelle Il. *P*, 71: *εἰ μή οἱ ἀγάσσατο Φοῖβος Ἀπόλλων* scheint kaum in die obige Vorstellung zu gehören und *ἀγάσσατο* nicht in jener speciellen Bedeutung zu enthalten.

beit unserer Gottesgelehrten und Weisheitsfreunde ist. Wie ungefährdet dabei die ächte Frömmigkeit bestehen könne, welche wie ein Oel die streitenden Wogen zur Ruhe bringt, haben wir in der Seele unseres trefflichen Dichters gesehen. Homer fand diese Volksvorstellung sehr ausgebildet vor. Fürchten die Götter an Verehrung bei den Menschen einzubüssen, wenn diese durch eine ausnehmende Fertigkeit und Geschicklichkeit sich ihres Beistandes für überhoben halten könnten, so kann auch bei ausnehmendem Glück dasselbe geschehen. Auch dies kennt Homer. Menelaus sagt dem Telemachus (Od. 4, 170): „Wie hatt' ich gehofft, dass dein Vater, mein lieber Freund, von Troja heimkehren würde: dann hätt' ich ihm zum Wohnsitz eine Stadt in meiner Nähe angewiesen: dann wären wir oft zusammengekommen, und unsere Liebe und unsere Freude hätte nichts getrennt als der schwarze Tod! Doch darauf muss wohl Gott selbst eifersüchtig gewesen sein (*μέλλεν ἀγάσσεσθαι*), der dem Armen die Heimkehr nicht gewährt hat!" — Und Penelope, wo sie ihren Gemahl erkennt (23, 210): „die Götter haben uns Jammer gegeben: die eifersüchtig waren (*ἀγάσαντο*), dass wir beide neben einander uns unserer Jugend erfreuen sollten und an die Schwelle des Altars gelangen!"

Dies ist nun die eine und älteste Gestalt, in welcher wir dieser Vorstellung bei den Alten begegnen. Sie hat auch nach Homer noch fortgedauert*). Allein sie erscheint uns noch in einer sehr abweichenden Ausbildung, zu welcher wir nunmehr uns wenden wollen. Jedoch scheint es zweckmässig nicht gerade der Zeitfolge der Schriftsteller nachzugehn.

Wir finden in der griechischen Anthologie eine Anzahl Epigramme auf früh verstorbene, hoffnungsvolle Jünglinge, von denen es heisst, der Neid (*φθόνος*) habe sie weggerafft (s.

*) Z. B. Petron. carm. de mutat. reip. Rom. 240 modo quem ter ovantem Jupiter horruerat. Eratosth. catast. c. 6 bei der Aesculapfabel: *καὶ τῶν θεῶν δυσχερῶς τοῦτο φερόντων, εἰ αἱ τιμαὶ καταλυθήσονται αὐτῶν.* Das oben angeführte Scholion über die Fabel des Prometheus. Die Erblindung des Phineus, wie Apollonius sich darüber ausdrückt, II, 316.

diese angegeben bei Tafel zu Pind. Ol. VIII, p. 324). Eines z. B. beginnt:

Eben keimte mein Kinn, da entrafft mich der neidische Dämon, achtzehnjährig —.

Philostratus redet so im Leben des Sophisten Hermokrates (VI, p. 612 Ol.): „ich aber muss sagen, dass wol niemand die Beredsamkeit dieses Jünglings würde übertönt haben, wäre er nicht dem Mannesalter entzogen worden vom Neide ergriffen (φθόνῳ ἁλούς)*).

Diesem Dämon des Neides, von den Römern Invidia genannt, den wir hier in einem besondern Falle thätig sehen, das Hoffnungsvolle und Glückliche zu zerstören, finden wir anderwärts dieses traurige Geschäft in grösserm Umfange angewiesen. Unter den Staatsmännern des Alterthums ist Pompejus bekannt durch das ausserordentliche Glück, welches im Anfange seiner Laufbahn alle seine Unternehmungen begleitete. Plutarch, dessen vorzüglicher Reiz wie bei so vielen Alten mit darin besteht, dass er niemals den religiösen Gesichtspunkt aus den Augen lässt, hat dieses hinreichend geschildert, und schildert noch mit glänzenden Farben nach der Vernichtung des Mithridates seine Reise aus Asien nach Rom durch die berühmtesten Städte von Griechenland, die Wohlthaten, welche er austheilt, und die Huldigungen, die er empfängt, und so hoffte er denn als der glänzendste der Menschen Italien zu betreten und sehnte sich gesehn zu werden von denen, die in der Heimath nach ihm Sehnsucht empfanden. Aber, fährt er nun fort, das Dämonium, dessen Sorge es ist, zu den glänzenden und grossen Gütern des Glücks immer einen Theil des Uebels zu mischen, hielt schon längst geheime Wache in seinem Hause, ihm eine traurigere Rückkehr schaffend. — Demnächst findet er in Italien seine Gattin untreu (Vit. Pomp. 42).

Ich mache beiläufig aufmerksam, dass dieses die Stelle ist, nach welcher Göthe in der Helena seine Phorkyas gebildet

*) Einer merkwürdigen Eigenthümlichkeit wegen mag ich hier nicht unerwähnt lassen Phil. Her. p. 675: „Was sagt dir denn Protesilaus darüber, dass er so jung hat sterben müssen? *Ἐλεεῖ, ξένε, τὸ ἑαυτοῦ πάθος, καὶ τὸν δαίμονα, ἐφ' ᾧ τότε ἦν, ἄδικόν τε ἡγεῖται καὶ βάσκανον, μὴ ἐγχωρήσαντά οἱ τὶν γοῦν πόδα ἐς τὴν Τροίαν ἐρεῖσαι.*“.

hat. Man erinnere sich nur an die ganz gleichen Verhältnisse: dort Pompejus nach langer Abwesenheit heimkehrend und ein ungetrübtes Glück erwartend, hier Helena; dort Pompejus durch seine Gemahlin getäuscht und enttäuscht, hier Helena durch ihren Gemahl; vor allen aber wie die dämonische Phorkyas „im Hause geheime Wache hält.“ Dass Plutarch zu Göthe's Lieblingsschriftstellern gehörte, den er viel und bis in die letzten Tage seines Lebens las, ist ausserdem bekannt: und jene Stelle ist in der That in ihrem ganzen Zusammenhange bei Plutarch selbst gelesen ergreifend genug. Auch dürfte sein guter Blick für seinen Geist, der stets verneint, wol hier die passendste Figur aus dem Alterthum richtig erkannt haben*).

Wie nun dieses Dämonium häufig erwähnt wird**), so finden wir auch Stellen, an welchen seine Schadenfreude recht absichtlich hervorgehoben wird. So der röm. Dichter Statius in seinen poetischen Wäldern (II, 6, 70) beklagt einen Freund, welchem ein Jüngling, mit besonderer Sorgfalt von ihm auferzogen, gestorben war. Invidia habe das vielseitige Glück seines Freundes schon längst mit schelem Blick betrachtet, und da jeder andere Verlust ihm leichter zu verschmerzen gewesen, habe sie, an der empfindlichsten Seite ihn zu treffen, es auf seinen Liebling abgesehen***). Dieses neidische Wesen, welches wir hier als ein selbständiges Dämonium angetroffen haben, finden wir jedoch ursprünglich nicht so, sondern als eine Eigenschaft der Götter.

Bevor ich jedoch weiter gehe, muss ich hier folgende Be-

---

*) Bei Suidas steht: Ate der Teufel.

**) Der *βάσκανος δαίμων* z. B. der Romanschreiber: s. Locella Xenoph. Eph. zu p. 54, 5.

***) Hier am Rande mögen wol noch folgende Stellen des Libanius Raum finden. Er beginnt seine Rede auf den unerwarteten Tod des Kaisers Julian während des glücklich begonnenen Zuges gegen die Perser: „Schon durften wir alle hoffen, das Ende zu erfahren, die Auflösung der persischen Macht, und den Sieger triumphirend vor uns zu sehn: allein der neidische Dämon war stärker als unsere wohlbegründeten Hoffnungen.“ Aber gegen den Schluss der Rede genügte das dem Rhetor nicht mehr. Da spricht er: „dieses und mehreres, was wir zu erwarten hatten, entführte eine Schaar neidischer Dämonen.“ — Derselbe anderwärts (I, 85): „so zwang es ein neidischer Dämon, der die Dinge zu dem Ende drängte, zu dem er sie eben gedrängt hat.“

trachtung einschieben. Wenn man glaubte, dass man von Homer ausgehend die religiösen Ansichten des Volksglaubens bei den Griechen in immer steigender Veredlung und Erheiterung antreffen würde, so würde man sich getäuscht finden. In mehreren Jahrhunderten, welche nach den Homerischen Gedichten liegen, eine Zeit, von der wir keine schriftlichen Denkmale haben, von welcher alle geschichtlichen Spuren gering sind, müssen die Griechen die ausserordentlichsten Erfahrungen gemacht haben, welche auf ihre Ansichten einen bleibenden Eindruck zurückliessen. Diese Erfahrungen aber waren trauriger Art, alte Königshäuser gestürzt, schnell aber glänzend entstandene Tyrannien erloschen, Völkerschaften ausgewandert, versetzt, unterjocht: und der Ernst dieser Eindrücke blieb bei dem auf das Religiöse durchaus hingerichteten Sinne des Griechen und bei seinem Alles beobachtenden Auge nicht aus. Der Homerische Mensch behält bei Elend und Ungemach den frohesten Lebensmuth, der Tod ist ihm unter allen Umständen ein Gräuel: — später aber hat auch die Ansicht Eingang gefunden, dass der Tod ein Wünschenswerthes sei, ja dass die Götter früh hinwegnehmen, wen sie lieben*). Bei Homer, obgleich er eine vorgeordnete Bestimmung grosser Begebenheiten kennt, ohne welche ja keine Weltordnung denkbar ist, treten doch durchaus in den Vordergrund die freundschaftlich mit den Menschen verkehrenden Gottheiten, ohne welche der Mensch wie verödet dastehen würde: bei Aeschylus und Herodot finden wir ausgebildet und hervortretend jene Idee von dem Fatum, einer schrofferen Nothwendigkeit, deren ernsteren Charakter gegen das Homerische Wesen ein jeder empfinden muss. — Homer — wie sollte er nicht wissen, dass der Mensch ein schwaches, ein leidenvolles Geschöpf ist, er weiss sogar, dass der Mensch das jammervollste Geschöpf ist von allem, was auf der Erde lebt und kriecht: er weiss es, aber was thut es ihm; ihm genügt der Grund (Il. 24, 525):

Denn so haben's die Götter den armen Menschen beschieden,
Mit Betrübniss zu leben, sie selber aber sind gramlos.

Er klagt auch über die menschlichen Leiden, aber seine

---

*) S. Voss Antisymb.

Klage ist Wehmuth. Bei Pindar finden wir schon ausgerechnet, dass die Götter gegen ein Gut immer zwei Uebel geben (Pyth. III, 145); und wenn Homer fabelte, zwei Fässer stehen im Saale des Zeus, eines mit den guten Gaben, eines mit den bösen, so hatten Spätere ein Fass des Guten, zwei Fässer des Bösen aufgestellt (sch. ad 24, 527)*). Hienach nun wird es uns weniger befremdend sein, wenn wir in dieser Periode in den Göttern etwas Feindseliges gegen die Menschen vorfinden, wie es in der Prometheusfabel des Aeschylus hervortritt. Derselbe kennt den Neid der Götter auch anderwärts**). Ebenso entschieden Pindar***): von Herodot ist es sehr bekannt: und so fort. Man hatte in den Schicksalen der Menschen etwas Dämonisches wahrgenommen. Der Grieche drückte dieses verneinende Wesen aus durch den Ausdruck Missgunst oder Neid (φθόνος), den er, als dem Dualismus entfremdet, der Gottheit selbst beilegen musste. Auch glaube ich, dass der Ausdruck Neid im Deutschen nichts der griechischen Vorstellung widersprechendes enthält, überdies uns schon durch unsere Dichter vertraut geworden. Schiller hat es nicht nur im Ring des Polykrates, sondern auch sonst:

so in der Braut von Messina:

> Denn mit der nächsten Morgensonne Strahl
> Ist sie die meine, und des Dämons Neid
> Wird keine Macht mehr haben über mich.

Und:

> Mit meiner Hoffnung spielt ein tückisch Wesen,
> Und nimmer stillt sich seines Neides Wuth.

Im Wallenstein:

> Der Neid des Schicksals ist gesättigt.

(Anderswo im Wallenstein:

> Denn eifersüchtig sind des Schicksals Mächte.)

---

*) Ich weiche hiebei von Aristarchus ab, der diese Darstellung vom Missverständniss des Homer ableitet.

**) S. Pers. 368.

***) Isthm. VI, 55 *ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόνος* (erläuternd den Herodot: *τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερὸν καὶ ταραχῶδες*). Pyth. X, 28 *τῶν δ' ἐν Ἑλλάδι τερπνῶν λαχόντες οὐκ ὀλίγαν δόσιν μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν· θεὸς εἴη ἀπήμων κέαρ.* Ol. XIII, 34 *ὕπατ' εὐρὺ ἀνάσσων Ὀλυμπίας, ἀφθόνατος ἔπεσσι γένοιο χρόνον ἅπαντα, Ζεῦ πάτερ.*

Am wenigsten dürfte der Ausdruck zu stark sein für die Sache wie wir sie finden: denn die Griechen haben von derselben Sache mehrmals ein Wort gebraucht, das noch stärker ist als *φθόνος*, nämlich *βασκανία*, etwa Schelsehen, und die Römer reden von bösartigen Göttern, Dis malignis (Juvenal. X, 111). Auch braucht man sich nur vorurtheilsfrei dem Eindruck z. B. bei Herodot zu überlassen, um zu sehn, dass sichs hier um ganz etwas anderes handelt, als um jene naive Berechnung ihrer Würde und Würden bei den Homerischen Gottheiten. Kann doch Polykrates sein Glück, welches einen so entsetzlichen Ausgang nimmt (er wird bekanntlich von dem persischen Satrapen Orötes gekreuzigt), mit dem besten Willen nicht loswerden*).

Die Beobachtung nun, wodurch die Vorstellung veranlasst ward, war nicht nur, dass grosses Glück jedesmal einen schauderhaften Ausgang nehme, sondern auch dass die besten und begabtesten von Unglück heimgesucht werden oder frühzeitig sterben. Der Reisebeschreiber Pausanias (II, 33) sah auf Kalauria im Umkreise des Poseidontempels das Grab des Demosthenes: seinen Bericht davon begleitet er mit folgender Betrachtung: „mir scheint die Gottheit an ihm und früher an Homer am meisten gezeigt zu haben wie schelsüchtig (*βάσκανον*) sie sei: wenn den Homer, nachdem er zuvor seine Augen eingebüsst, zu einem solchen Unglück noch ein zweites Unglück, drückende Armuth, bettelnd auf der ganzen Erde umherführte, dem Demosthenes aber zu Theil ward im Alter die Verbannung zu kosten und er einen so gewaltsamen Tod erlitt." Aristophanes (Plut. 87) lässt den Gott des Reichthums auf folgende Weise erklären, warum er blind sei (nach Droysen):

Das hat mir Zeus, missgünstig (*φθονῶν*) der Menschheit, angethan:
Denn da ich noch ein Knabe war, da drohte ich,

---

*) Herod. III, 125: *Πολυκράτεος μὲν δὴ αἱ πολλαὶ εὐτυχίαι ἐς τοῦτο ἐτελεύτησαν τῇ οἱ Ἄμασις ὁ Αἰγύπτου βασιλεὺς προεμαντεύσατο.* Vgl. ib. c. 43, wo ihm Amasis schreibt, dass unmöglich der ein gutes Ende nehmen soll (*μέλλει*), der in allen Stücken glücklich ist: *ὃς καὶ τὰ ἀποβάλλει εὑρίσκει.* — VII, 10, 5: *ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὡς κεραυνοῖ ὁ θεός, οὐδὲ ἐᾷ φαντάζεσθαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδέν μιν κνίζει.* — Caesar *τῷ δαιμονίῳ χαλεψάμενος ὡς φθονερῷ* Appian. b. c. II, 57.

Nur zu den Gerechten, Weisen und Gebildeten
Mich stets zu halten: und da machte er mich blind,
Auf dass ich keinen von diesen je erkennete;
So neidisch und missgünstig ist er den redlichen (οὕτως ἐκεῖνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ)*).

Der alte römische Annalist Claudius Quadrigarius (Gell. XVII, 2) sagte beim Sturze des Manlius wie es scheint: „denn hierin am meisten zeigt sich die Unbilde der Götter (iniquitas), dass die Schlechteren wohlerhalten sind: denn die Besten lassen sie nicht lange unter uns weilen.“ — Dahin gehört auch die Bemerkung, um mit Schiller zu reden, dass Patroklus begraben liegt und Thersites zurückkehrt: was Schiller aus einer Stelle des Sophokleischen Philoktet entlehnt hat (V. 433 ff. vgl. Himer. or. XII, p. 754 f.).

Insbesondere wird bemerkt, dass früh sich entwickelnde Jünglinge hinsterben**). Quintilian (B. VI, Einl.): „man hat meistens bemerkt, dass schleunige Reife um so eher hinsterbe: und dass es ich weiss nicht was für eine Invidia gebe, die so grosse Hoffnungen abpflücke: damit nämlich nicht weiter als dem Menschen gegeben ist das Unsere gefördert werde***).“ Und Plinius in der Naturgeschichte, wo er vom schnellen Verblühen der schönen Blumen spricht (XXI, 1), setzt hinzu: zur bedeutsamen Erinnerung für die Menschen, dass um so schneller hinwelke, was am herrlichsten blüht.

Alle diese Beobachtungen waren seit einer gewissen Zeit, die ich oben bezeichnet habe, so ausgemacht und immer so gegenwärtig, dass man kein grosses Glück ansah oder empfing, ohne eine unheimliche Furcht vor der widerwärtigen Folge, und dass es eine stehende Sitte wurde, bei solcher Gelegenheit eine Gebetsformel um Abwendung des Neides hinzuzufügen. Bei der Eroberung von Veji erzählt Livius (V, 21), Camillus habe gebetet, „wenn einem der Götter und der Menschen sein und des römischen Volkes Glück zu gross schiene, so möchte es ihm erlaubt sein, diesen Neid mit dem

*) Ohne Zweifel ein christlicher Scholiast belehrt uns hiebei, Zeus habe damit beabsichtigt, dass man nach der Tugend nicht um des Reichthums willen strebe.

**) S. Markl. Stat. II, 6.

***) Der letzte Zusatz „damit —“ fällt aus der Farbe. Darüber unten.

möglichst geringen eignen Unglück an Stelle des Staates zu besänftigen*)." Uebrigens bemerkte man später, dieses Gebet habe keine Erhörung gefunden: des Camillus unglücklicher Ausgang ist bekannt, und Rom wurde wenige Jahre darauf von den Galliern zerstört. — In der Alcestis des Euripides (1138), wo Admet seine Freude über den unverhofften Wiederbesitz seiner Gemahlin ausspricht, setzt Hercules hinzu: „möge nur kein Neid der Götter folgen." Am kürzesten konnte man sagen: „fern sei der Neid," ἀπέστω φθόνος. Dass dieser Neid der Götter auch als selbständiges Dämonium gedacht wurde, wie wir hinlänglich gesehen, ist die ganz gewöhnliche Erscheinung, dass Eigenschaften, die ursprünglich an Gottheiten haften, allmählich personificirt, selbständig gedacht und unter Umständen auch selbständig verehrt werden. In unserm Falle mag es manchem unter den Aufgeklärteren, der aber in den religiösen Gefühlen seines Volkes aufgewachsen war, anmuthender gewesen sein, dieses dämonische Wesen nicht haftend an den Göttern, sondern für sich zu denken: besonders wol seitdem Ideen aus den Philosophenschulen einen ausgebreitetern Wirkungskreis gefunden hatten. So scheint es von Plutarch, der den Herodot um jene Ansicht tadelt (de malignitate Herod. p. 858), und als Philosoph von Plato adoptirt: „gut ist Gott, und als gutem ist in ihm kein Neid" (ne suav. qu. c. 22. Plat. Tim. 29. e.). Denn Philo-

*) Man wird diese merkwürdige Stellvertretung, durch die der Neid befriedigt werden kann, beachten. Ein gleiches Beispiel in der Geschichte des Antonius bei Plutarch c. 44. Gronov führt an die ebenfalls vollkommen entsprechende Stelle aus Vellejus (I, 10, 4) vom Sieger über Macedonien Aemilius Paullus: Is cum in concione extra Urbem more majorum ante triumphi diem ordinem actorum suorum commemoraret, Deos immortales precatus est, ut si quis eorum invideret operibus ac fortunae suae, in ipsum potius saevirent quam in rempublicam. (Vgl. Plut. apopht. reg. 198 C.) Vellejus fährt fort: Quae vox, veluti oraculo emissa, magna parte eum spoliavit sanguinis sui. Nam alterum ex suis, quos in familia retinuerat, liberis ante paucos triumphi, alterum post pauciores amisit dies. Ob jene Idee von der Stellvertretung sich bei den Griechen erwähnt finde, ist mir nicht erinnerlich. — Jene Stelle des Livius ist zu vergleichen mit Plut. Camill. 5. Valer. Max. I, 5, 2, woraus wol Gronov mit Recht geschlossen, dass auch Livius nichts anderes gesagt hat, da Construction und Lesart bei ihm schwierig sind.

sophen allerdings, wo sie mit philosophischem Bewusstsein reden, verwerfen jene allgemeine Vorstellung der Volksreligion. „Der Neid steht ausser dem göttlichen Chor." Plato Phaedr. 247. a. „Wenn etwas an dem ist, was die Dichter sagen, und es in dem Wesen des Göttlichen liegt, neidisch zu sein, so müsste sich dies an dem Besitze der Philosophie besonders zeigen, und es müssten alle ungemeinen Menschen unglücklich sein*). Aber nicht kann das Göttliche neidisch sein, sondern nach dem Sprichwort: vieles lügen die Sänger." Aristoteles metaph. p. 8, 20 Brand. Was die Dichter anbetrifft, die hier als Vertreter des Volksglaubens stehen, so hatten gleichwohl die erzählenden den Neid als abgesondertes Wesen darzustellen das Interesse, dass sie eine lebensvolle poetische Figur gewannen, die auch mit den äusseren Erscheinungen des Neidenden rücksichtsloser als sonst ein einzelner hoher Gott ausgestattet werden durfte**).

„Sulla, der seinen Sohn verlor, liess sich dadurch nicht abhalten, selbst den Beinamen des Glücklichen anzunehmen, nicht scheuend den Neid der Götter, bei denen das ein Vorwurf war: Sulla so glücklich!" spricht ein Philosoph, Seneca consol. Marc. 12.

Die von Schiller aus Herodot behandelte Geschichte des Polykrates hat ohne Zweifel einen historischen Boden: doch ist sie mährchenhaft versetzt und kann, wie sie jetzt erscheint, mit Recht ein griechisches Volksmährchen genannt werden. Sie ist zu bekannt, um weiter erwähnt zu werden. Statt ihrer sei mir erlaubt, ein späteres römisches Volksmährchen vorzutragen, welches gleichfalls durchaus historische Grundlage hat, aber von den Alten in diesem Sinne aufgefasst und zusammengehalten wurde. An den Besitz eines herrlichen, von

---

*) Eine Antwort oder vermeintliche Antwort darauf kann man lesen bei Sotades Stob. flor. T. 98, 9, T. III, p. 244 Gaisf.

**) Die Stelle bei Claudian. rapt. Proserp. III, 27, wo Zeus den Neid einmal für sich und die Götter entschieden ablehnt (Haud equidem invideo, nec enim livescere fas est Vel nocuisse Deos), führt ziemlich deutlich darauf, dass es in der Sage von den Menschengeschlechtern eine Version gab, an die Claudian dachte, wonach die glücklichern Geschlechter durch den Neid der Götter vertilgt waren.

vielen gewünschten Gutes knüpft sich dabei jedesmal für den Besitzer das unseligste Schicksal; wodurch jenes ersehnte Gut selbst eine unheimliche dämonische Natur annimmt. Ganz entsprechend ist dem, wenn Philoktet bei Sophokles sein und des Hercules Leiden an den Besitz des unvergleichlichen Bogens knüpft und ihn dem Neoptolemus, der ihn sogar nur vorübergehend erhält, mit den Worten übergiebt: „da nimm ihn, Sohn: doch bete den Neid an, dass der Bogen dir nicht voll Mühsal werde, wie ers mir und dem geworden, der ihn vor mir besass.“ Phil. 776. Die Geschichte vom Sejanischen Pferde, die ich meine, hat uns Aulus Gellius (III, 9) in folgender Weise aufbehalten.

„Es war ein gewisser Cn. Sejus; der hatte ein Pferd, so von Argos stammte in Griechenland; und war ein gemeiner Glaube, dass es vom Geschlechte der Pferde sei, die vormals dem Diomedes von Thracien gehört, und wären durch Hercules, der den Diomedes umgebracht, von Thracien nach Argos gekommen. Solches Pferd war von unerhörter Grösse, war ein Rothfuchs, hatte einen hohen und schlanken Hals, eine lange und volle Mähne, und war Alles an ihm herrlich, was eines Pferdes Schmuck ist. Aber dasselbe Pferd war ein Unglückspferd: also dass, wer es besass, mit Haus und Familie und mit Allem, was sein war, schmählich umkommen musste. So denn sein erster Herr Cn. Sejus durch M. Antonius, der nachgehends einer von den drei Männern des Staates Rom gewesen, Todes verurtheilt und jämmerlich hingerichtet worden. Zur selbigen Zeit befand sich Consul Cornelius Dolabella auf dem Wege nach Syrien und kam das Gerücht von diesem Pferd zu ihm, dass er einen Abstecher nach Argos machte, und war sehr begierig darnach und kaufte es um 100,000 Sestertien. Derselbe Dolabella aber ist in Syrien von seinen eigenen Landsleuten umringt und getödtet worden. Das Pferd aber nahm mit sich, der den Dolabella umringt gehalten, welcher hiess C. Cassius. Und ist von Cassius Jedermann bekannt, wie er nachdem, da sein Anhang unterlegen und sein Kriegsvolk zerstreuet worden, eines elenden Todes erlegen ist. Darauf nach gewonnenem Siege verlangte Antonius des Cassius berufenes Pferd für sich, und da er desselben Herr geworden, fand auch er besiegt und verlassen ein scheussliches

Ende. — Daher ist ein Sprichwort entstanden von unseligen Menschen, dass man zu sagen pflegt: er hat das Sejanische Pferd."

Wir bedienten uns oben folgender Stelle des Quintilian: „man hat meistens bemerkt, dass schleunige Reife um so schneller hinsterbe, und dass es ich weiss nicht was für eine Invidia gebe, die so grosse Hoffnungen abpflücke: damit nämlich nicht weiter als dem Menschen gegeben ist das Unsere gefördert werde." Mir schien der letzte Zusatz aus einer der Invidia nicht ganz entsprechenden Vorstellung hervorgegangen. Denn es ist wieder etwas verschiedenes die Beschränkung des menschlichen Glücks und der menschlichen Höhe als ein verhängtes Gesetz zu betrachten. Wenn Pindar die Geschichte des Aesculapius mit dem Zusatz begleitet (Pyth. III, 106): man muss das geziemende von den Göttern suchen mit sterblichem Sinn, erkennend das nächstliegende, welches Looses wir sind (*οἵας ἐσμὲν αἴσας*): so klingt das ganz anders, als wenn Philostratus (Her. p. 708) den Palamedes zu Chiron sagen lässt: „auch ist die überschwengliche Weisheit deiner Kunst verhasst (*ἀπήχθηται*) dem Zeus und verhasst den Mören, und ich würde die Geschichte des Aesculap erzählen, wenn er nicht hier wäre erschlagen worden." Neben den Göttern sind jenes Verhängnisses Ordnerinnen und Verwalterinnen die Parzen: daher „dem Schönen lange zu stehn ist durch der Parzen Gesetz versagt" (Pulcris stare diu Parcarum lege negatur), bei Claudian epigr. XCI. T. II. p. 704 Gesn. Gleichwol hielt sich auch diese Vorstellung nicht rein von der unsrigen. Denn der Neid (*φθόνος* und *βασκανία*) findet sich nun auch mitunter den Parzen beigelegt, und dem Hades. Oder Parzen und Invidia werden verbunden*). — Das Gefühl, welches ein Gott,

---

*) Neid der Parzen und des Hades s. Jacobs zu Erinn. epigr. III animadvers. I p. 189. Lucan. I, 70. Nonn. XI, 255. VIII, 351. — Parzen und Invidia verbunden Stat. sylv. II, 1, 120 Scilicet infausta Lachesis cunabula dextra Attigit, et gremio puerum complexa fovebat Invidia. Vgl. V. 137 Haec fortuna domus: subitas inimica levavit Parca manus. Ebenso wechselnd Invidia und liventia fata Stat. sylv. V, 1, 138 Und das Epigramm des Claudian, dessen ersten Vers wir oben beibrachten:

In sepulcrum speciosae.

Pulcris stare diu Parcarum lege negatur:

Zeus z. B., der dieses Gesetz der Parzen überschritten sieht, empfinden wird, ist ein Unmuth über das, was anders sein sollte, wie ihn die Griechen mit Nemesis bezeichnen, und der dieselben Folgen herbeiführen wird als der Neid: und so wird Nemesis auch Ausgleicherin und Ausgleichung überschwenglichen Glücks*).

Magna repente ruunt: summa cadunt subito.
Hic formosa iacet Veneris sortita figuram
Egregiumque decus. Invidiam meruit.

„Sie hat den Neid verdient." Dies ist die einzig richtige wie überlieferte Lesart.

*) Daher *νεμεσητός*, z. B. *πάθος νεμεσητόν*, von dem, was als Vergeltung der Ueberhebung angesehn wird, doch auch als Folge, als Gegenschlag gegen grosses Glück (z. B. Plut. Aem. Paul. 26). Und zu der Art des Gebrauchs von *νέμεσις* in diesem Sinne: Pind. Ol. VIII, 86 *εὔχομαι ἀμφὶ καλῶν μοίρᾳ νέμεσιν διχόβουλον μὴ θέμεν* (sc. *Δία*)· *ἀλλ' ἀπήμαντον ἄγων βίοτον αὐτούς τ' ἀέξοι καὶ πόλιν.* Plut. Camill. 5 *εἰ ἄρα τις καὶ ἡμῖν ἀντίστροφος ὀφείλεται τῆς παρούσης νέμεσις εὐπραξίας.* Alex. 30 *εἰ δ' ἄρα τις οὗτος εἱμαρτὸς ἥκει χρόνος ὀφειλόμενος νεμέσει καὶ μεταβολῇ παύσασθαι τὰ Περσῶν, μηδεὶς ἄλλος καθίσειεν εἰς τὸν Κύρου θρόνον ἢ Ἀλέξανδρος.* Anton. 44 *ἐπεύξατο τοῖς θεοῖς, εἴ τις ἄρα νέμεσις τὰς πρόσθεν εὐτυχίας αὐτοῦ μέτεισιν, εἰς αὐτὸν ἐλθεῖν, τῷ δ' ἄλλῳ στρατῷ σωτηρίαν διδόναι καὶ νίκην.* Apoph. regg. 198 C. *τὴν τῶν εὐτυχημάτων νέμεσιν εἰς τὸν οἶκον ἀπερεισαμένης τῆς τύχης ὑπὲρ πάντων αὐτὸς ἀναδέδεκται.* Vgl. Liv. X, 13 et fortunam ipsam vereri, ne cui Deorum nimis iam in se et constantior quam velint humanae res videatur. Das Verbum *νεμεσᾶν* in Stellen der Späteren wie Charito *ἀλλ' ἐνεμέσησε καὶ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ πάλιν ὁ βάσκανος δαίμων* und Lucian *ἐπεὶ τῶν μειζόνων ἀγαθῶν ἡμῖν ὁ βάσκανος δαίμων ἐνεμέσησε* halte ich geradezu für gemissbraucht statt *φθονεῖν.* Nonn. 39, 292 *τοῖον ἔπος φθονέων νεμεσήμονι πέφραδε θυμῷ.* — Im Vorübergehen mag erwähnt sein, dass sich noch eine andre Art findet, die Erscheinung, von der wir reden, auszudrücken (häufiger wol bei den Römern): wenn jemanden das Glück längere Zeit begleitet, ermüdet es: s. Ruhnken Vellei. II, 69. — Der Fortuna invidia Lucan. I, 84. Dio Chr. T. II. p. 346. Plut. fort. Al. II, 10 ist eigentlich eine Inconsequenz.

Ueberhebung (Hybris).

Die menschlichen Leiden sind nach alter Vorstellung theils unverschuldete, welche z. B. die Götter in dem Gange der Weltbegebenheiten aus unbegreiflichen Zwecken für uns senden, theils verschuldete, welche uns als strafende Folge unserer Vergehungen treffen. Denn die Götter sind natürlich die höchsten Verwalter des sittlichen Gesetzes. Das sittliche Gesetz wird durch nichts schauerlicher übertreten, als wenn der Mensch die Schranken der Pietät gegen die Götter selbst überschreitet. Schon Homer weiss uns Mythen zu erzählen von einem Pochen auf eigne Geschicklichkeit, des Sängers z. B. (*B*, 595), des Bogenschützen (ϑ 225), von einem Herausfordern in diesem hochfahrenden Sinn des Gottes selbst zu einem Wettstreite in denjenigen Geschicklichkeiten, welche man vielmehr als eine Gabe eben dieser Gottheit dankbar aufzunehmen hatte. Dass nun der Gott für solche Ueberhebung die Strafe übernimmt, liegt in dem natürlichen Kreise seines Amtes gleichsam; es ist dies keine persönliche Rache, und mag als solche nur hin und wieder unter ungeschickten Händen erscheinen. Wehe dem, der sich seiner Geschicklichkeit, seiner Kraft, seines Glückes mit Vermessenheit gegen eine Gottheit rühmt! er hat die Pietät verletzt, und sich überhebend der menschlichen Schranke hat er den Arm der Gottheit zu erwarten, welchem die Verwaltung alles Sittlichen obliegt. Auch die Geschichte der Niobe, welche sich ihrer zahlreichen Kinder rühmt, während Latona nur zwei Kinder geboren, kennt Homer schon. Als der Lokrische Ajas beim Schiffbruche der heimkehrenden

Griechen mit den Wellen ringt, heisst es (δ, 502): und nun wär' er dennoch dem Todesgeschicke entgangen, wenn er nicht ein übermüthiges Wort ausgestossen hätte: „auch wider den Willen der Götter würd' er dem grossen Schwall des Meeres entgehn:“

Doch sein Prahlen vernahm alsbald der gewalt'ge Poseidon.
Siehe den Dreizack schnell in den nervigten Händen erhub er,
Schlug den Gyräischen Fels machtvoll und zerspaltete jenen.
Dort blieb stehen ein Theil, doch es stürzt' in die Fluten der Felstrumm.
Wo erst Ajas sitzend die schreckliche Lästerung ausrief,
Und trug jenen hinab in die endlos wogende Meerflut.

Auch die unglückliche Katastrophe des Telamonischen Ajas, am bekanntesten aus des Sophokles gleichnamigem Stück, beruht auf einer ähnlichen Ueberhebung: er hatte geprahlt, auch ohne Beistand der Athene siegen zu wollen. Trefflich ist es wie Athene in dem Drama des Sophokles, nachdem ihr Liebling Odysseus den unglücklichen wahnsinnigen Ajas gesehn, für Odysseus selbst daran mütterliche Ermahnungen knüpft. Odysseus sagt dort (121):

Mitleid zoll' ich ihm,
Dem unglücksvollen, ob er gleich feindselig mir,
Weil in des Unheils schweres Joch er eingezwängt.
Nicht sein Geschick mehr als mein eignes zeigt er mir.
Fürwahr ich seh's: wir Sterbliche sind anders nichts
Als Traumgestalten, als ein leichtes Schattenbild.

Worauf Athene antwortet:

Dies also schauend wolle nie ein prahlend Wort,
Odysseus, reden gegen die Unsterblichen.
Noch blähen dich in Hochmuth, wenn vor anderen
In Kraft du strotzest oder in Reichthums Vollgewicht.
Ein Tag, er bringt zwar, doch er beugt auch wiederum
Was menschlich ist. Und wisse dass bescheidnen Sinn
Die Götter lieben, doch die Schlechten hassen sie.

Eine Stelle, welche schon allein hinreichend beweisen wird, dass hier nicht von einer persönlichen Rache, sondern von der Erhaltung eines unverbrüchlichen Sittengesetzes die Rede ist. Wie sich dieses den Griechen tief- und von Kindheit an eingeprägte Gefühl in der Seele eines kräftigen, seines geübten Handwerks wohl sich bewussten Mannes aus niederem

Stande gestalten konnte, dazu dient eine Anekdote, welche man sich von einem rhodischen Schiffscapitän erzählte. (Aristid. T. I. p. 802 Dind.) Dieser mit dem Sturm ringend wandte alles an, dass sein Schiff nicht umgestürzt werde. Da Sturm und Wellen fortdauerten, rief er aus: „aber wisse, Poseidon, dass du mein Schiff nicht anders als aufrecht versenken wirst!“ Man sieht, es ist eine Prahlerei gegen Gott, die aber gleichsam auf halbem Wege stehn bleibt und sich ganz hervorzutreten nicht getraut. — Noch in späterer Zeit konnte man dergleichen vermessene Aeusserungen, auch bei den Römern, nicht leicht vergessen. Dem Kaiser Augustus trug man es nach, dass er im Seegefecht gegen Sextus Pompejus, als seine Schiffe durch Sturm litten, gesagt, er werde auch wider Willen des Neptun den Sieg erlangen (Suet. 16): und auch der Kaiser Julian in seinen Cäsaren hat ihm dieses gedacht. Hohn natürlich an ihren Bildsäulen und Heiligthümern ist von ähnlichem Eindruck.

Doch wir haben die Vorstellung von der Ueberhebung bis jetzt nur von einer Seite betrachtet. Sie umfasst aber nicht nur diese vermessene Stellung gegen die Götter, sondern überhaupt die Gesinnung, welche sich bei ausnehmendem Glück, Macht oder Reichthum in thörichter Sicherheit dünkt, welche dabei des gewöhnlichen menschlichen Schicksalswechsels überhoben zu sein wähnt, und endlich in diesem Wahne sich, wie es so gewöhnlich ist, zu wegwerfender und harter Behandlung der Nebenmenschen verleiten lässt. Das letzte erklärt Aristoteles psychologisch also: Nachdem er gesagt, das Mitleid gegen Andere beruhe mit auf der Furcht, dass uns ähnliches Unglück treffen könne, sagt er ferner (rhetor. II, 8): „Diejenigen Menschen, welche sich für ausserordentlich glücklich halten, empfinden kein Mitleid, sondern überheben sich (ὑβρίζουσι). Wenn sie nämlich glauben im Besitz aller Güter zu sein, so glauben sie natürlich auch an die Unmöglichkeit etwas Böses erleiden zu können. Denn auch dieses gehört zu den Gütern.“ — In Vergleich mit den späteren Zeiten war im Homerischen Zeitalter der äussere Abstand von Mensch gegen Mensch und die daran sich knüpfende wegwerfende Behandlung bei dem patriarchalischen Leben der Könige mit ihren Untergebenen weniger gross oder augenfällig: gleichwol finden wir den

eigentlichen Bettler und den hülfesuchenden Fremdling, welche dem am meisten ausgesetzt waren, schon unter den ausdrücklichen Schutz vertretender Gottheiten gestellt; das Gefühl, das man ihnen schuldete, war, um mich so auszudrücken, das Gefühl der religiösen Ehrfurcht, der Pietät, wie es für diejenigen eintrat, hinter denen man gleichsam näher einen schützenden Gott erblickte, z. B. bei Priestern (αἰδώς)*). Und die grosse Heiligkeit des Gastrechts beruht auf dem Gefühl, den Fremdling und Bedürftigen, selbst wo er ein unangenehmer Gast sein könnte, gegen vermessene Behandlung zu schützen. Die Scenen in der Odyssee, wo der als Bettler verkleidete Odysseus von den übermüthigen Freiern mit dem Schemel und Knochen geworfen wird, erscheinen schon dort wie eine grosse Empörung in der moralischen Welt, und dieser Frevel, der kurz vor ihrer Strafe eintritt, ist auch mit grosser poetischer Geschicklichkeit dort herbeigeführt, damit ihr Maass gleichsam an der rechten Stelle voll werde. Je grösser aber in späteren Zeiten der Reichthum und die politische Macht Einzelner ward, von Königen namentlich und Tyrannen, desto mehr trat der Abstand der einzelnen Menschen gegen einander hervor, und damit die Gesinnung der Sicherheit, und die Ueberhebung über andere. Die tiefe Beleidigung über solche Gesinnung und Handlung und die sichere Ueberzeugung, dass sie ihre Demüthigung und Strafe von den Göttern zu erwarten habe, war dem Griechen auf das innigste eingeprägt. Diese Gesinnung geht als eine vorherrschende durch das ganze griechische Alterthum, und sie ist ganz vorzüglich die immer wiederkehrende Idee der griechischen Tragödie. Denn — alles was der Grieche an Pracht, Herrlichkeit und Herrschaft gesehen hatte, fand er bei den morgenländischen Königen übertroffen, schon bei Krösus; gewiss aber ist, dass die äussere Macht und der Reichthum, der sich bei dem Erscheinen des persischen Grosskönigs vor dem griechischen Auge eröffnete, verbunden mit der Sicherheit des Erfolgs, womit sie auftrat, den griechischen Sinn als ein neues und tief ihn ergreifendes und beleidigendes Schauspiel traf. Aber der Glanz zerstob und der hochfahrende

*) Vergl. schol. Apollon. IV, 1043. Auch die Stelle des Apollonius selbst. — Plat. legg. 729. E.

Stolz lag gedemüthigt zu Boden; da hatte er ja das grösseste und augenfälligste Beispiel: die Götter strafen die Ueberhebung, und in diesem Sinne fasste er die grosse Begebenheit auf. Aeschylus stellte das grosse Ereigniss und eben in diesem Sinne auf der Bühne dar, und zwar vor den Augen derjenigen, die doch durch eigene Heldenthat und Aufopferung die Schaaren zurückgetrieben, er selbst ein Mitstreiter in jenen denkwürdigsten Schlachten, bei Marathon, Salamis und Platää. Aber dennoch wie man den erbeuteten goldenen Stuhl des Perserkönigs der Göttin auf der Burg geweiht, so weihte man den ganzen grossen Erwerb eigener Anstrengung den Göttern: sie hatten die Ueberhebung gedemüthigt. In diesem Sinne wurde das Bild der Nemesis in Rhamnus aufgestellt, wie die sinnvolle Sage behauptet aus dem Marmorblock, welchen die Perser mit sich geführt um eine Trophäe über die besiegten Hellenen zu errichten.

Denn die hohe Bedeutung der Nemesis knüpft sich an eben die Vorstellung, von welcher wir reden; Nemesis nämlich ist nichts anderes als die Vergeltung der Hybris, oder die personificirte Göttin, welcher diese Vergeltung vorzugsweise obliegt. Oder noch genauer: es ist eigentlich das Gefühl der Indignation, welches die Hybris erregt; näher für uns: welche sie bei den Göttern erregend gedacht wird; daher eigentlich auch Nemesis der Götter (*νέμεσις θεῶν* oder *ἐκ θεῶν*, *θεοὶ νεμεσῶσι*), als Eigenschaft der Götter gedacht, dann auch (wie wirs beim *φθόνος* sahen) als selbständige Gottheit personificirt, dies zuerst bei Hesiodus, während die Ausdrücke wie: er hat die Nemesis der Götter zu erwarten, ihm ward Nemesis der Götter, scheuen die Nemesis der Götter, die Götter empfinden Nemesis (*νεμεσῶσι*) u. s. w., immer dabei fortdauern. „Nachdem Solon sich entfernt hatte, sagt Herodot (I, 34), ergriff den Krösus grosse Nemesis von Gott, wie zu vermuthen ist, weil er glaubte, er sei von allen Menschen der glücklichste*).“ Sie ist — denn

---

*) Schol. Hes. Theog. 223: „Homer kennt die Sache, die Göttin aber nicht.“ Richtig; er hätte auch sagen können: „die Sache und das Wort für die Sache.“ Wenn Achilles so schrankenlos in seinem Schmerz ist und so rücksichtlos an dem Leichnam des Hektor frevelt, so mag er sich hüten *μή, ἀγαθῷ περ ἐόντι, νεμεσσηθῶμέν οἱ ἡμεῖς*, sagt Apollo

wir sehen, wie tief diese Indignation bei dem Griechen war — eine strenge Göttin, eine Unentfliehbare — Adrastea — welche unfehlbar das Heraustreten aus der menschlichen Schranke und dem menschlichen Gleichgewicht bestraft. Da-

---

Ω, 53. — Bei Hesiodus ist die Göttin op. 202 noch milder gedacht, sich betrübend über die Uebertretungen der Menschen: gerade wie in demselben Gedicht die Dike, s. meine quaest. ep. p. 239. In der Theogonie (223) schon bezeichnet mit dem Beisatz der hart strafenden: πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι, wo πῆμα ebenso gesagt ist wie z. B. vom hart strafenden Ὅρκος, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις, op. 806. —

Der Gedanke, die Helena zur Tochter der Nemesis zu machen, scheint darauf zu beruhen, dass die Verführung derselben durch Alexandros (von Verführung der Frauen ist aber ὕβρις und ὑβρίζειν recht eigenthümlich im Gebrauch; daher das Wortspiel bei Manetho IV, 495 μοιχείας ἀγαπῶντας, ἐν αἷς ὕβρις, οὐ Κύπρις ἄρχει) eine so schreckliche Nemesis nach sich zog, auf dem augenscheinlichen Schutz der Nemesis, in dem Helena dadurch erschien. — Dass man Adrastea zur Nährerin des Zeus machte, was Volkserfindung scheint, von den Orphikern aus ihr benutzt, ist ebenso verständlich als wenn man etwa fabelte, Merkur sei von der Apate genährt. — Ebenso leicht begreiflich ist, dass der Begriff Nemesis auch im Plural gedacht werden konnte, wie man ihn in Smyrna dachte, wo bekanntlich mehrere Νεμέσεις verehrt wurden. Denn jeder Gott hat eine νέμεσις, oder wenn man will, auf eine Hybris können νεμέσεις folgen. Dies ist von selbst verständlich, selbst ohne nahe liegende Analogien und die bekannten Epigramme T. II. p. 190 Jac. (καὶ κάλλους εἰσί τινες νεμέσεις) und T. III. p. 30. Wenn aber Nemesis die Cybele wäre, wie Marquardt will (Cyzicus 116), so wäre der Plural ebenso denkbar als eine mehrfache Pallas, Jupiter u. s. w. Und gar Göttermütter! — Νεμέσεια war in Athen ein Todtenfest. Gegen die Todten kann man auf vielerlei Weise ὑβρίζειν, auch davon eigentlicher und gangbarer Sprachgebrauch: wenn man gestorbene Feinde selbst z. B. höhnt, die Gräber verletzt. Ἄκουε, Νέμεσι τοῦ θανόντος ἀρτίως Soph. El. 782. Synes. ep. 4. Dergleichen etwa vorgekommene ὕβρεις der Nemesis öffentlich abzubitten konnte jenes Fest bestimmt sein. — —

Die im Text angeführten Redensarten zeigen schon wie leicht νέμεσις in den Begriff der Vergeltung, die aus νέμεσις stammt, übergehen könne. Entschiedene Beispiele bei Plutarch Sympos. II, 1, 9 (wo die Worte σου τὸν υἱόν zu streichen sein werden und darauf statt τὸν υἱόν zu schreiben τὸν ὦμον, nach πῶς ἄν τις διακρίνειε c. 5 p. 88. F). VII, 2, 2. —

Ζεὺς νεμέτωρ bei Aesch. Sept. 481 ist, wie die Stelle selbst deutlich lehrt, Zeus in der Eigenschaft dass er die Hybris straft: gleichsam Ζεὺς Νέμεσις.

her wo es irgend scheinen konnte, dass man den Standpunkt seiner menschlichen Niedrigkeit sich vergessend übertrete, wenn man eine grosse Freude, Gelingen oder Erwartung aussprach, oder was einem eigenen Lobe ähnlich sah, schaute man im Geiste die Nemesis und setzte die Worte hinzu: „ich bete die Adrastea an," „Adrastea sei gnädig," „mit der Adrastea sei's gesagt" u. dgl. Auch spuckte man wol als Zeichen der Selbsterniedrigung in den Busen.

Der Redner gegen Aristogiton sagt, siebenmal habe Aristogiton ihn im Solde der Anhänger des Philipp vor Gericht gezogen und zweimal bei Ablegung der Rechenschaft ihn verklagt. „Und ich, fährt er fort (I, 37. T. V Be.), der ich ein Mensch bin, bete die Adrastea an und hege den Göttern und euch allen, ihr Athener, die ihr mich gerettet, grossen Dank. Du aber hast nie etwas wahres gegen mich vorgebracht." D. h. Und ich — will zwar nicht so vermessen sein und sagen, ich müsse wol ohne allen Fehl sein, da ich aus so wiederholter Anklage frei hervorgegangen.

Auch in Sprichwörtern prägte sich diese Vorstellung von der Ueberhebung aus. „Ueberhebung löst Liebe auf" (*ὕβρις ἔρωτας λύει*, s. Wernsd. Himer. p. 273). Das bekannteste und älteste und immer wiederkehrende: „Sättigung (d. h. der Besitz alles Wünschenswerthen) erzeugt Ueberhebung*)." Volksthümlich ist der Ausspruch des Heraklit: „Ueberhebung muss man mehr löschen als Feuersbrunst" (*ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαιήν*, Diog. La. IX, 2). Für einen einzelnen Fall mag hier noch stehn, was dem Pittakus zugeschrieben wird (Diog. La. I, 78): „Unglück wirf keinem vor, Nemesis scheuend." Und wollte man hieher gehörige treffliche Sprüche aus den griechischen Schriftstellern ziehen, man würde kein Ende finden. Ein solcher Ausspruch aus den Eumeniden des Aeschylus heisst:

Der Unfrömmigkeit Kind ist Ueberhebung fürwahr:
Doch aus Gesundheit des Sinns kommt allgeliebtes, viel ersehntes Glück.

---

*) Wenn es umgekehrt wird (orac. Herod. VIII, 77. Pind. Ol. XIII, 13), wird es heissen: übermüthiger Sinn erzeugt Genügen, Selbstgenügen. — Jenes anders ausgedrückt *εὐδαιμονία ὑπερηφανίας ποιεῖ*, Stob. T. 22, 31. Das griechische Sprichwort dürfte Claudius Quadri-

Was er hier Gesundheit des Sinnes nennt (*ὑγίεια φρενῶν*) ist offenbar dichterischer Ausdruck für das gewöhnliche *σωφροσύνη* (Sophrosyne): die allerdings jenes besonnene Bewusstsein und die Haltung ausdrückt, welche der Hybris entgegensteht, wiewol nur moralisch gefasst: religiös wol *αἰδώς* (Aidos): — und man weiss, welche Rolle diese Tugend überall im Bereich moralischer Betrachtungen bei den Griechen spielt. — Ihr Umfang ist grösser als es bisher erscheinen mag: denn auch den Begriff der Hybris haben wir noch nicht ganz erschöpft. Wir erkannten sie bis jetzt als Vermessenheit gegen die Götter, als den sichern Trotz auf Reichthum, Macht und Glück und die leicht hieraus hervorgehende Ueberhebung über die Nebenmenschen in wegwerfender und harter Gesinnung und Handlung (wie denn z. B. auch absichtliche Schläge bei den Griechen in die Rubrik der Hybris gehören, und diese es ist, welche den Demosthenes an seiner Ohrfeige — mag sie so heissen — vorzüglich empört). Aber es erscheint den Griechen das dem Menschen geordnete Sittengesetz überhaupt und in jeder Beziehung als ein *μηδὲν ἄγαν*, ein nichts zu viel: jede Ausschweifung über das Maass, z. B. durch Leidenschaftlichkeit, erschien ihm als eine Ueberhebung, als ein Vergessen der menschlichen Schranke: ja selbst, um anzuführen was als das unschuldigste erscheinen könnte, äusserer Prunk, ja eine ausgelassene Lustigkeit erregte ihm diese Empfindung und hiess ihm Hybris*). Aber auch Maasslosigkeit im Schmerz.

---

garius vor Augen gehabt haben in seinem Animos eorum habentia inflarat (Non.).

*) Wird auch auf Thiere übertragen. Vgl. Gregor. Cor. p. 542. Wessel. Her. IV, 129. Und Pind. Pyth. X, 55 die *ὀρθία ὕβρις* der hyperboreischen Esel, über die Apollo wohl lachen konnte, da ihm deren noch ganze berühmte Hekatomben geopfert wurden, wie Pindar berichtet. — Von Wildheit: *τῶν ταύρων τοὺς ὑβρίζοντας* Philostr. vit. soph. p. 553, *βοῦς ὑβρίζουσα ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος* Pausan. II, 35, 4. Dass auch dies nicht einmal etwa ein unempfundener Missbrauch des Wortes ist, beweist das Bruchstück des Archilochus (s. Taf. zu Pind. l. l.) *ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος, Σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς Λεωργὰ κἀθέμιστα, σοὶ δὲ θηρίων Ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει.* Auch in der leblosen Natur gewahrte man nach menschlicher Analogie Hybris, z. B. ein reissender, schwellender Fluss: *Ἥξεις δ' Ὑβριστὴν ποταμὸν οὐ ψευδώνυμον* Aeschr. Prom. 742. Aus dieser Auffassung der Natur

Kurz jedes maasslose Verhalten im Glück wie im Unglück fällt unter die Hybris (vergl. Plutarch Trostschrift an Apollonius K. 4.). Man wird nach dem allen ungefähr abnehmen können, dass alle Kapitel, welche bei uns heissen Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, gegen unsern Nächsten, in einer griechischen Ethik in dieser einen Vorstellung ihren Einigungspunkt finden würden: und so ist es in der That; nach den obigen Andeutungen eine Bearbeitung des mannigfaltigen Gebrauchs dieses Wortes nur für das Wörterbuch würde dies vollkommen ins Licht setzen: es ist diese Vorstellung der eigentliche Angelpunkt ihrer religiösen Moral.

Die Athener waren, wie man aus den Rednern oft gewahr wird (s. z. B. Dem. Mid. 39, 46), auch aus dem politischen Gesichtspunkt die Hybris als unerträglich und beleidigend aufzufassen geübt: der bürgerlichen Gleichstellung ihrer Demokratie steht sie schnurgerade entgegen; und die Beleidigungen, die man in gerichtlicher Sprache im engern Sinne als Hybris bezeichnete, Schläge nebst ähnlicher grober und thätlicher Beschimpfung, auch wol gewisse Beschimpfungen mit Worten, und Schändung*) ergeben öffentliche Klage, indem man in

---

dürfte noch manche Fabel in den Metamorphosen ihr Verständniss erhalten. Z. B. die Fabel von den überragenden Bergen Hämus und Rhodope, die einst übermüthige Menschen gewesen (Ov. Met. VI, 87). — Ein Vers, der sich keck über die Regeln des Metrums wegsetzt, heisst *ὑβριστικός* Phaedr. 252. A. (so zu verstehen scheint mir am einfachsten). — Solche holprige Impertinenzen können „drollig“ herauskommen. —

An obiges mag sich schliessen von Hybris gegen die Natur die schöne Art zu reden *τὰ πλησίον νάματα καθύβριστο καὶ διέφθαρτο* Plut. Aristid. 16: durch Unrath nämlich. Solch ein klares und reines Gewässer macht den Eindruck von etwas Heiligem und Göttlichem, auch ohne dass an Nymphen gedacht wird, die freilich nach demselben Gefühl gebildet wurden. (Die Flussgötter mögen mehr Ausdruck des Göttlichen sein, das sich in der Kraft und dem Segen der Flüsse offenbart.) Man erinnere sich zur Stelle des Plutarch an Hes. op. 737 *μηδέ ποτ' ἀενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ ποσσὶ περᾶν, πρίν γ' εὔξῃ ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα, χεῖρας νιψάμενος πολυηράτῳ ὕδατι λευκῷ. Ὃς ποταμὸν διαβῇ, κακότητι δὲ χεῖρας ἄνιπτος, τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω.*

*) S. Meier und Schömann Attischer Prozess S. 320 ff. Der Bemerkung von Böckh S. 326 Anm. kann man wol nicht anders als beistimmen.

solcher Behandlung des Einzelnen das Gemeinwesen als misshandelt ansah (Dem. Mid. 13). Merkwürdig ist es, und fanden es schon die alten Redner (Mid. 14. d. Aesch. Tim. 17), dass in das Gesetz περὶ ὕβρεως auch die Sklaven ausdrücklich mit eingeschlossen waren. Aeschines erklärt den Sinn des Gesetzgebers dahin, um die Freien zu gewöhnen, sich der Hybris gegen Freie gar zu enthalten, habe er's selbst nicht gegen Sklaven gestattet: „und überhaupt, sagt er, wer in der Demokratie, wogegen auch immer es sei, ein Hybristes (ὑβριστής) ist, den hielt er nicht für geeignet am Staatswesen Theil zu haben.“ Besser hebt Demosthenes die ausserordentliche Menschenfreundlichkeit, die das Gesetz darin zu erkennen gebe, hervor (14. d.): und vom Gesetzgeber urtheilt er (13. d.): „nicht wer der Leidende sei, glaubte er in Betracht ziehen zu müssen, sondern die Beschaffenheit der Sache selbst: und da er sie unangemessen fand, gestattete er sie überhaupt nicht, auch gegen Sklaven nicht.“

Näher gewiss der Wahrheit, als Aeschines. Uns scheint darin einfach der Beweis zu liegen, wie sehr der ganze religiöse Gehalt des Begriffs, wie wir ihn kennen gelernt, in dem Gesetzgeber noch lebendig gewesen, und er den Schutz auch dem Sklaven eben so wenig zu entziehen erlaubt hielt als etwa die Wohlthat des Asyls. Dass dem Gesetze nach die gerichtlichen Folgen der Hybris gegen Sklaven wenigstens nicht in allen Fällen ganz dieselben waren als gegen Freie (Mid. 14. c.), dadurch war auch dem bereits ausgebildeteren griechischen Bürgerthum sein Recht geschehn.

Mochten nun die verschiedenen Völkerschaften Griechenlands, unter einander verglichen, nicht alle in Gesinnung von dieser Idee gleich durchdrungen, in der Aeusserung gesittigt erscheinen: mochten die Athener den schönen Ruhm, darin allen voranzustehn (s. Pausan. I, 17, 1)*), mit demselben Recht sich erworben haben, als die Thebaner für so grobe und hand-

*) Daselbst die Altäre des Ἔλεος und der Αἰδώς. Und die Altäre der Hybris und Anaideia, die man nach der Cylon'schen Sühne errichtete (Cic. legg. II, 11) hatten denselben Sinn. Nachdem die bösen Gottheiten einmal zur Ruhe gebracht waren, sollten sie so gnädig sein und die Athener verschonen.

fertige Gesellen gelten wie Dicäarch sie schildert (*ὑβρισταί*, *ὕβρις*: Dic. *βίος Ἑλλ.* p. 27. 28 Buttm.): dennoch war es ein Nationalbewusstsein den Barbaren gegenüber, und der festgehaltene Gegensatz zwischen Griechen und Barbaren beruhte in ihrer Vorstellung ganz besonders mit darauf, diesen jene heilige Scheu vor der Hybris in Gesinnung und Handlung fremd zu sehen und zu wissen, welche der Grieche so wohl kannte*).

Nichts anderes war es wol, woraus bei den delphischen Tempelpriestern die merkwürdige Fassung eines Orakels an die Römer hervorging, als diese in ihrer Noth nach der Schlacht bei Cannä dorthin geschickt, um über die Göttersühne sich Rath zu erholen: opfert diesen und jenen Göttern, beschenket von der Beute den pythischen Apollo, und dergleichen auf den Kultus bezügliches; am Schluss die überraschende Wendung: den Uebermuth (lasciviam) haltet fern von euch (Liv. XXIII, 11).

Den Römern ist gleichfalls der Begriff der Hybris in der Ausdehnung und dem Gehalte der griechischen Vorstellung fremd gewesen, wie es denn an einem entsprechenden Ausdruck fehlt. Obgleich Macrobius sich von der Nemesis ausdrückt „quae contra superbiam colitur“ (Sat. I, 22), so wird man sich bei einigem Versuch auch mit diesem Wort bald an der Grenze befinden: ja vielleicht diejenigen lateinischen Wörter, die den Begriff der Losgebundenheit, Freiheit, Frechheit enthalten, und ein solches hatte so eben Livius gewählt, bieten sich zur Uebersetzung häufiger dar als jenes**). Keines irgend erschöpfend, gleich gestimmt, keines wurzelt in der Religion. So kannten die Römer auch von Hause aus die Nemesis nicht:

---

*) S. z. B. Herod. I, 89. VIII, 77. Aesch. Ag. 909 Well. Dem. Mid. 30. c. Eur. Med. 523. Plut. Lys. 6. Diod. 13, 23. — Philostr. vit. soph. p. 520. Julian. ep. 63 p. 132 Heyl. (*ἀλαζονεία βαρβαρική*). — Und wir sollen glauben, dass der Kultus der Nemesis aus Thrazien stamme (Marquardt Kyzikus 114, 115) oder aus dem Morgenlande (Zoega Abh. S. 41).

**) Vulcat. Gallican. vit. Av. Cass. c. 9 „cum suis etiam in lite obiici fortunam propriae vetuisset domus, damnatis aliquibus iniuriarum, quod in eos petulantes fuissent.“ D. i. *ὑβριστικοί*. — Die Altäre der Hybris und Anaideia übersetzt Cicero Contumeliae et Impudentiae (legg. II, 11).

später als man sie im Capitol aufgestellt, erhielt sie doch keinen römischen Namen, was Plinius bemerkt, XI, 45, 103 (quae Dea Latinum nomen ne in Capitolio quidem invenit), XXVIII, 2, 5 (cur et fascinationibus adoratione peculiari occurrimus alii, Graecam Nemesin invocantes, cuius ob id Romae simulacrum in Capitolio est, quamvis Latinum nomen non sit), wie doch die Römer sonst zu erfinden oder zu assimiliren pflegten. Nun wurde sie zwar allgemeiner bekannt, wie die Dichter und andere Schriftsteller etwa seit Cäsars Zeit die Nemesis, Rhamnusia, Adrastea häufig haben. Und in einzelnen Phasen ihrer Erscheinung, z. B. als Vergelterin verschmähter Liebe oder der Prahlerei, war sie leichter zu fassen: wo sie umfassender gedacht werden soll, finden wir die Römer in Erklärungen übergehen, selbst wo so wenig philosophisches Colorit ist als bei Julius Capitolinus: Nemesis, i. e. vis quaedam Fortunae, vit. Max. et Balbin. c. 8, und selbst die bekannte Stelle des Ammianus Marcellinus (XIV p. 42 Bip.), wie sehr sie im Geiste der damaligen Theologie geschrieben ist, verräth doch dort das Bewusstsein etwas Ungangbares zu berühren. In der römischen Kaiserzeit wurde der Kultus einer Göttin, Namens Nemesis, allgemein: aber es tritt aus Inschriften hervor, wie wenig ihnen der griechische Begriff der Nemesis einging: auf Fortuna, deren Begriff bei den Römern so sehr ausgebildet war, erscheint der Name am gangbarsten übertragen*). Wer die Wandelbarkeit des Glückes schaut und bedenkt, kann gestimmt werden dadurch z. B. zum Mitleid gegen andere, abgehalten werden vom dreisten Vertrauen auf sich und das Seinige. Hier ist der Punkt wo Fortuna und Nemesis an einander treten. Man lese dazu Diodor XIII, 21 (wo auch der Ausdruck προσκυνεῖν τὴν τύχην) und XI, 92. An der letzten

*) Die Inschriften bei Gruter: Deae Nemesi sive Fortunae, und Fortunae Rhamnusiae, z. B. von Harduin angeführt zu Plin. 28, 2, 5: Nemesi Campestri, gewiss richtig erklärt von Welcker zu Zoega Tyche und Nemesis Abh. S. 55 Note. Und hienach was sonst als Fortuna wird sie sein in der Inschrift bei Orelli 4121 Deae Nemesi Ael. Diogenes et Silia Valeria pro salute sua et filiorum suorum mater et pater ex voto a solo templum ex suo fecerunt collegio utriculariorum. Sonst sieht man aus Plinius (s. vorher), dass sie auch als Abwenderin gegen Fascination sich in römischen Köpfen specialisirte. Ungriechisch.

Stelle wird über einen schutzflehenden Feind, der seine Zuflucht zum Altar genommen, verhandelt. Einige stimmen dafür, man müsse den Schutzflehenden erhalten, das Glück und die Nemesis der Götter bedenkend (*καὶ τὴν τύχην μαὶ τὴν νέμεσιν τῶν θεῶν ἐντρέπεσθαι*) .... Den, der durchs Glück gestürzt sei, zu tödten, gebühre sich nicht. — So der Grieche, der wohl trennt: — aus den Römern sehr wohl Ovid, Trist. V, 8 —: denn dadurch sind beide Göttinnen noch sehr weit entfernt dieselben zu sein, so lange nicht die beiderseitigen eigentlichen Begriffe noch sehr verschoben werden. Ebenso wenn die Verwechslung etwa daraus hervorging, dass Nemesis, da das Ueberschwengliche sich zu überheben pflegt, oft einen Umschwung des hochragenden Glückes herbeiführt (hymn. Mesom. „Fastus inest pulchris sequiturque superbia formam“ Fast. Ov. I, 419. Epigr. Diodori V, T. II. p. 171 Jac.?). Auf jeden Fall entfernte man sich von solchen Punkten, die zur Anknüpfung führen konnten, gar sehr, und die griechische Nemesis vergass man ganz, wenn man der Nemesis als solcher einen Tempel widmen konnte für Wohlergehn oder Erhaltung des Lebens. Und doch als allgemeine Göttin des auffallenden Schicksalsumschwungs bringen sie auch ein Paar griechische Stellen der spätern Zeit: Luc. asin. 35. 56.

Es liegt uns ob, einige Stellen zu erwägen, in denen Nemesis und der Neid, von dem wir früher gehandelt, verwechselt worden oder vielleicht nur verwechselt scheinen. Eine solche Verwechslung hat, nachdem wir beide Begriffe als sehr verschieden erkannt, von vornher die Wahrscheinlichkeit nicht für sich. Demosthenes (cor. 305), gegen die Vorwürfe seines öffentlichen Lebens, die sein Gegner ihm gemacht, zur Vertheidigung gezwungen, zählt seine Verdienste auf. Dann setzt er hinzu: „damit ihr aber wisst, dass ich meine Worte viel geringer wähle als die Sachen sind, scheuend den Neid (*εὐλαβούμενος τὸν φθόνον*), lies mir, Schreiber, die Belege.“

Sollte man nicht erwarten: scheuend die Nemesis? — Nichts hindert hier den Neid der Menschen zu verstehn. Denn es besitzt der Neid des Menschen auch nach griechischer Vorstellung (andere Völker kennen sie gleichfalls, wie bekannt)

die zauberhafte Wirkung, den Gegenstand, den er trifft, zu schädigen*). Eine Vorstellung, deren Entstehung man wol nachempfinden kann, besonders wenn man bedenkt, dass dem Blicke des Neidischen, seinem bösen Auge, diese Wirkung vorzugsweise zugeschrieben wurde**). Der nach dem beneideten Gegenstande, und doch mit einer gewissen unheimlichen Verdrehtheit und Unsicherheit geheftete Blick schien dem Getroffnen gleichsam Blut und Blüthe auszusaugen (*τήκειν*). Indessen schien auch ausserdem die blosse abwendige Natur des Neides die gleiche Wirkung hervorbringen zu können; sei's dass man die Wirkung, die der Neid an dem Neidischen selbst übte***), gegen den angefeindeten Gegenstand ihn noch natürlicher ausübend dachte, sei's dass man diese Misswollende Gesinnung wie eine geistige Dysphemie betrachtete. Wer aber gross redet von sich, macht gewiss diesen Neid der Menschen rege und hat Ursach ihn zu scheuen. Ja bei den Römern war dies ja von altersher das gewöhnliche: absit invidia, absit invidia verbo†). Aber noch mehr. Sokrates bei Plato Phaed.

---

*) Nonn. VIII, 208 *πῆ σεο κάλλος ἐκεῖνο; τίς εἴδεϊ σεῖο μεγαίρων Πορφυρέους σπινθῆρας ἀπημάλδυνε προσώπου;*

**) S. zu Alciphron I, 15, wo das Sprichwort ist: „feindselig und neidisch ist der Nachbarn Auge.“ Markl. Stat. IV, 8, 16. Voss Ecl. Virg. 103. III. u. A. Nonn. 31, 74 *Μέγαιρα βάσκανον ὄμμα φέρουσα.* Womit zu vergleichen Lith. 222 *ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐχένι παιδὸς ἀερτάζουσα τιθήνη λᾶαν ἐρητύσει κακομήτιος ὄσσε Μεγαίρης*, auch wegen der Anwendung der *Μέγαιρα* als Neidgöttin, d. h. als den gewöhnlichen menschlichen Neid wie eine Person darstellend, was sonst *Φθόνος*, z. B. Callim. Apoll. 105. Dass es Sache einer guten Amme und Wärterin war, gegen solche Bezauberung die Mittel zu kennen, schon hymn. Cer. 227. Von den obscönen oder auffallenden Gegenständen, die man anhing, um das Auge darauf abzuziehn, vor allen Lob. Agl. 970 ff. — Unter manchem Aberglauben, der hieran sich knüpfte, ist interessant Arist. probl. 20, 34. — *ἄφθονος* reichlich.

Zu unterscheiden übrigens von dieser Wirkung des Neides ist, dass man auch dem Auge einzelner Menschen oder Nationen als abnorme Naturerscheinungen eine schädliche Wirkung zuschreibt. Die Stellen aus Plutarch (der auch dies auf den Neid zurückzuführen versucht), Plinius, Gellius sind bekannt.

***) macies in corpore toto Ovid. Met. II, 775.

†) Dieser Neid, glaub' ich, ist es, den Zeus abwehren soll Rhes. 444, und Adrastea das. 332 (Adrastea möge abwehren den Neid meines Mundes, d. h. den meine prahlerischen Worte erregen).

95. b. sagt auf ein grosses Lob, das ein Schüler seiner überraschenden Gewandtheit zur Widerlegung unumstösslich scheinender Gegengründe ertheilt: „rede nicht gross, mein Bester, damit uns nicht ein Neid (*βασκανία*, vielleicht besser „eine Bezauberung") die Rede, die wir vorbringen wollen, umstürze." Und doch befindet sich Sokrates hier unter lauter wohlwollenden und ergebenen Schülern. Also das blosse Aussprechen einer Prahlerei oder grossen Lobes zieht, um so zu sagen, wie ein Magnet die physische Wirkung einer Beschädigung nach sich. Dies ist, was wir Beschreien nennen. Und dahin gehört, wenn der Cyklop bei Theokrit (VI, 39) selbstgefällig seine Schönheit bewundert, und um die Baskania zu vermeiden dreimal in den Busen spuckt; was ihn ein altes Weib gelehrt: *ώς μὴ βασκανθῶ δέ, τρὶς εἰς ἐμὸν ἔπτυσα κόλπον· ταῦτα γὰρ ἁ γραία με Κοτυτταρὶς ἐξεδίδαξεν.* (Vgl. *καλαὶ μέν ποτ' ἔσαν, καλαὶ φόβαι Εὐτελίδαο. Ἀλλ' αὐτὸν βάσκαινεν ἰδὼν ὀλοφώιος ἀνὴρ Διvήεντι ῥόῳ, τὸν δ' αὐτίκα νοῦσος ἀεικής* — Plut. Sympos. V, 7, 4.)

Bei Euripides (El. 835 Bothe) will Electra dem Leichnam des eben getödteten Aegisthus eine wenig freundliche Standrede halten; doch zaudert sie anfangs: „denn," sagt sie, „ich scheue mich, an dem Todten zu freveln, dass nicht jemand mich mit Neid treffe."

νεκροὺς ὑβρίζειν, μή μέ τις φθόνῳ βάλῃ.

Orest: Es ist niemand, der dich tadeln wird.
Electr.: Unsere Stadt ist verdriesslich und zur bösen Nachrede geneigt.

Hier sieht man *ὕβρις* und *φθόνος* verbunden. Man sieht aber auch sogleich, dass entweder zu verstehn ist: ich scheue mich am Todten zu freveln, damit nicht jemand deshalb mir das Glück jetzt den Feind getödtet zu sehen beneide — oder, was richtiger ist, *φθόνος* bedeutet hier nicht Neid, sondern die abwendige Gesinnung der Menschen, welche eine Folge ist ihres Unwillens über Handlungen, die der höchsten Missbilligung unterliegen: wie der Römer sein invidia häufig gebraucht: in invidiam incurrere. Auch dieses bedeutet *φθόνος* und das zusammengesetzte *ἐπίφθονος*: und diese Missstimmung hat gleichfalls die Wirkung uns Schaden zuzufügen als eine

geistige Dysphemie, um diesen Ausdruck beizubehalten. Freilich ist ja die wirkliche Dysphemie, die böse Nachrede (ψόγος), die ebenso gefürchtet wird, gewöhnlich damit verbunden*).

Allerdings tritt nun hier, obgleich νέμεσις eigentlich die moralische Beleidigung über die That, φθόνος die daraus hervorgehende Abneigung gegen den Menschen bedeutet, welche ihm vielmehr Böses als Gutes gönnt, beides sehr nahe an einander, wie in den bekannten Redeweisen οὐ φθόνος und οὐ νέμεσις, und in ἐπιφθονεῖν, Herod. IX, 79. Und in

---

*) Nur so gedacht befriedigen Eur. El. 30. Hec. 288. Dahin gehört Aesch. Agam. 920. 1 Well. (wo Wellauers Interpunction nicht gebilligt werden kann), vgl. V. 911. Wiewol was Agamemnon dort thut zugleich als ein Ausstellen der Macht und des Reichthums auch dem Neide im eigentlichen Sinne unterliegt: daher vielleicht 913. Wie feindseliger Sinn verderblich wirkt, vgl. Apollon. IV, 1669. 1675. — Dagegen hat der gute Ruf schon an sich selbst die Wirkung des Segens. Ag. Aesch. 912. Uebrigens dürfte aus diesem Begriff von φθόνος der zusammenfallende Gebrauch der Formeln οὐ φθόνος und οὐ νέμεσις zu erklären sein. Die ungemein schwierige Stelle bei Sophokles El. 1466

ὦ Ζεῦ, δέδορκα φάσμ' ἄνευ φθόνου μὲν οὐ
πεπτωκός· εἰ δ' ἔπεστι Νέμεσις, οὐ λέγω,

wo von der invidia deorum auf keinen Fall die Rede sein kann, bedeutet, wie ich glaube: ich sehe einen Todten der ohne Misswollen der Menschen freilich nicht gefallen ist: ob aber Nemesis darauf steht (oder dabei ist), bleibe ungesagt. D. h. Menschen (mit nächster Beziehung auf die dabei stehende Electra) werden freilich die Schuld an dem traurigen Tode des Orestes fern von der Heimath, fern von der Todtenpflege der Seinen (s. V. 865) mir beilegen und deshalb mir nichts gutes wünschen. Ob aber die Götter mir auch eine solche Versündigung an ihm zuschreiben, lass' ich ungesagt. Ueber das erste setzt er sich ungläubig hinweg, ja er scheint es nicht ohne Schadenfreude zu sagen, da Electra zunächst darunter leidet: das zweite ahndet er und fürchtet er, und hier ist die religiöse Scheu sogar bei ihm so stark, dass selbst er nicht dreist genug ist dies geradezu abzuleugnen oder zu verbergen. Auch was er zunächst sagt:

χαλᾶτε πᾶν κάλυμμ' ἀπ' ὀφθαλμῶν, ὅπως
τὸ συγγενές τοι κἀπ' ἐμοῦ θρήνων τύχῃ

erklärt man wol am besten als hervorgehend aus diesem bösen Gewissen, das ihn treibt dem Todten durch ein Ceremoniell etwas zu Liebe zu thun, wie er sich einbildet. Indem dadurch zugleich durch innere Beweggründe die Enthüllung der Leiche, in der er Klytämnestra erkennen soll, herbeigeführt wird, erscheint das Ganze als ein Meisterstück psychologischer und poetischer Kunst.

ἐπίφθονος durchweg (ὡς ἄρα αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται, Her. IV, 205). Dass aber in den stehenden und gleichsam durch religiöse Weihe geheiligten Begriffen und Formeln statt der Nemesis der Götter auch φθόνος θεῶν gesagt worden, ist jedenfalls selten, doch scheinen einige Beispiele auch dafür zu sein (Eurip. Iphig. Aul. 1102 Herm. und Suppl. 348)*).

Nachtrag.

Die Perser des Aeschylus. (Bei Gelegenheit der zweiten Auflage von Droysens Uebersetzung des Aeschylus. 1843.)

Sophokles wiederholt auf der Bühne erscheinend, eine Uebersetzung des Aeschylus in wenigen Jahren zum zweiten Male

*) Auffallend, wenn die ernste und strenge Nemesis (Rhamnusia) bei Statius (gerade bei ihm) sylv. II, 6, 73 mit der schadenfrohen Göttin Invidia, welche das Glück zerstört, verwechselt ist, wenigstens wie wir die Stelle jetzt lesen (Fortuna zu verstehen scheint unerträglich). Alles, was Markland dafür beibringt, ist fremdartig. Nemesis steht in seinen Stellen in ihrem vollen Rechte: und Hesychius νέμεσις, ὕβρις, μέμψις, φθόνος enthält Erklärungen des Appellativums wie wir sie auch bei den Scholiasten finden. So kann οὐ νέμεσις, wie wir oben gesehen, durch οὐ φθόνος paraphrasirt werden, durch ὕβρις findet man νέμεσις schlecht genug erklärt bei Schol. Pind. Pyth. X, 44. Dass sie je mit Ate verwechselt worden, wie Böttiger will (opusc. 205), ist unrichtig, obgleich es eine noch scheinbarere Stelle giebt als die seinigen. Freilich ist in dem, was über diese Verwechslungen von mehreren gesagt worden, viel gefehlt. Bei den Griechen beruhen die wirklich vorkommenden sämmtlich auf der bekannten philosophischen und theologischen Speculation, wonach sie freilich nicht nur mit vielen Gottheiten, sondern mit allen (de mundo 7 p. 323 Kapp.) dieselbe sein kann (selbst die Hauptstellen bei den Römern sind der Art), oder gar auf rhetorischen Spitzfindigkeiten, die denselben Erfolg haben (Dio Chrys. or. 2 περὶ τύχης T. II. p. 330). — Bei Nonnus, der sie wiederholt (unter ihren beiden Namen) hat, ist es vielleicht mehr zu verwundern, wie er sie immer ganz in ihrem Amte erhalten, als dass einmal durch einen Ausdruck (48, 416 κυβερνήτειρα γενέθλης) der Begriff der Tyche (so denk' ich, s. 16, 220) hineinspielt. (Gräfes Conjectur 439 muss ich gar sehr bezweifeln, halte auch τύχη nicht für das richtige, sondern θεά.) Doch ich breche hier ab, mit dem Gefühl, wie sehr ich für das Gegebene und Uebergangene um Nachsicht zu bitten habe.

uns dargeboten: fast sollte man schliessen, das Griechenthum sei gross unter uns. Dennoch muss hierbei eine Täuschung walten. Denn sicherer ist die Rechnung: wo der Barbarei viel ist, kann das Griechenthum nicht anders sein als gering. Und doch gewiss wäre namentlich auch eine Bekanntschaft mit ihren grossen Tragikern höchst wünschenswerth. In einer Zeit der falschen Propheten thut es wahrlich Noth, mit der Farbe der ächten Propheten aus jeder Zeit recht vertraut zu sein, und Aeschylus und Sophokles gehören zu ihnen. Haben nun alle jene Bemühungen die Gemeinde der Griechenfreunde auch nur um wenige vergrössert, so ist es Gewinn. Antigone war dazu ohne Zweifel besonders geeignet. Sie wäre es weniger, hätte dies Drama den Inhalt, welchen neuere Aesthetiker und Philologen gewaltsam hineingedeutet. Das Staatsgesetz, sagen sie, geräth in Conflict mit dem göttlichen und sittlichen Gesetze: beide Theile, an sich gleich berechtigt, verfallen gleichmässig in Schuld durch leidenschaftliches Beharren. Diese Auffassung der Antigonerolle ist, mit Erlaubniss, eine Philisterei, unverschuldet von Sophokles, der dem Unbefangenen deutlich genug geredet und in einem höhern Schwung: das Staatsgesetz anstossend gegen das göttliche und sittliche Gesetz kann wie alles Unsittliche nicht berechtigt sein, und wenn Leidenschaft, wenn Befangenheit sich darüber verblenden mögen, urplötzlich und mit unmittelbarer Gewissheit und Begeisterung erschaut es das reine Herz eines Mädchens. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!

Zur einleitenden Bekanntschaft mit Aeschylus dürften die Perser als geschichtlicher Stoff zunächst geeignet sein. Als die Griechen für ihre Freiheit wider die Perser kämpften, wog ihnen dies Wort in seiner vollsten Schwere. Schon Homer hatte ihnen gesungen: die Hälfte der Tugend entnimmt Zeus dem Menschen, wann ihn der Tag der Knechtschaft erfasst. Tugend, Frömmigkeit, Bildung lag ihnen wohlbewusst in der Freiheit einbeschlossen und bildete zugleich den Begriff des Griechenthums gegen Barbaren und Barbarei. Was diese Rettung des Griechenthums für Jahrtausende hinaus bedeuten könne, das dachten sie wol nicht: wir aber müssen auch dieses denken. Denn nach menschlicher Einsicht dürfen wir einfach sagen: es gäbe keine europäische Cultur, hätten schon damals

sich die Türken in Athen oder auch nur in dem umstrittenen Konstantinopel festgesetzt. Es giebt vielleicht kein der Zeit nach fernes Ereigniss, das der Sache nach noch heute uns so nahe beträfe, das man ohne alle Affectation gerechter Weise noch heute feiern könnte, mit seinen unverkümmerten Früchten. Wer nun für solchen feiernden Antheil Sinn hat, der kann es als ein grosses Geschenk betrachten, dass die schönste Feier welche dem Ereigniss damals zu Theil geworden, noch heute uns erhalten ist, die Perser des Aeschylus, eine politische Tragödie. Sie möge er sich aufschlagen, und er mag es mit gutem Gewissen in der Uebersetzung des Herrn Droysen thun, die uns sogar in diesem Stücke vorzugsweise gelungen erscheint. Da wird sich aber noch ausserdem die Erinnerung an eine grosse deutsche Befreiung ihm aufthun mit ihren Aehnlichkeiten allen bis zu dem frühzeitigen Froste herunter, der die fliehenden Perserschaaren überfiel, und mit ihren Unähnlichkeiten allen, und alle grossen und kleinen Gedanken der Zeit werden ihn unwillkürlich begleiten, und er wird erwarmen und erglühen.

Was lag denn aber tragisches in der Besiegung des Feindes? Der Grieche und der Künstler vermochte es, das Ereigniss, welches ihn so nahe betroffen, aus sich hinaus zu stellen zur gedankenvollen und erbaulichen Betrachtung eines grossen Schicksals, eines erschütternden Beispiels vom plötzlichen Fall höchster, aber vermessener menschlicher Grösse. Merkwürdig ist die poetische Milde, womit der kräftigste aller Geister diese orientalische Vermessenheit behandelt hat, deren Schuld er auf den jugendlichen Fürsten Xerxes und dessen unweise Rathgeber legt, während er in ideeller Auffassung des orientalischen Monarchenthums den Darius als einen Vater des Volks erscheinen lässt, der mit weiser Kraft ein unermessliches, vielspaltiges Reich in Zucht und Verehrung hielt. Dem gegenüber aber tritt der griechische Republikanismus in vollster Grossartigkeit, die ihm damals wohl anstand: ein Volk ohne einen Zwinger und Gebieter eins und wollend und handelnd und ausharrend — was die Perserin gar nicht begreifen kann (V. 239) — ein Ganzes, in welchem jeder Einzelne aufgeht. In diesem Sinne ist es geschehen, dass während eine Menge prunkender Perserführer genannt werden, kein einzelner grie-

chischer Name erscheint, nicht Themistokles, nicht Aristides. Wohl aber sind geflissentlich zwei erfolgreiche Vorgänge bei Salamis mit Nachdruck erzählt, wobei die Namen des einen und des andern im Innern des Zuschauers von selbst auftauchen mussten. Dass Herr Droysen dies nicht begriffen hat, bedauern wir. Wir halten ihn werth selbständig zu sein: er hat sich aber auch hier einer verkehrten Richtung freilich namhafter Erklärer hingegeben, die überall bei den griechischen Tragikern nicht genug Beziehungen auf augenblickliche Stellung der Parteien und auf Tagesfragen glauben entdecken zu können. Dass man vermeint, ihnen einen Dienst damit zu erweisen, zeugt nur von Mangel an Erhebung und Geschmack. Nur bei Euripides, der weder eine grosse, noch eine schöne Seele war, hat es eine Wahrheit, und ist doch sogar bei ihm übertrieben worden.

Dass die griechische Tragödie eine Oper war, wird jetzt allgemein bekannt sein. Während des Gesanges schreitet die Handlung selten fort: und so ist unser Stück, besonders reich an lyrischen Partieen, von wenig Handlung, aber bei wenig Handlung doch ungemein drastisch. Die tief klagenden, bis zum Zerreissenden fortschreitenden, in Gedanken und Bildern immer neu sich erzeugenden Klagegesänge bedürfen wol nicht erst der Empfehlung, z. B. jener: „Nun seufzt die ganze Asia, dass so sie verödet weit und breit; Ach Xerxes führte sie — hinab; Ach Xerxes führte sie — ins Grab“ u. s. w. Oder „Wohl ein erhabenes, glückliches, städtebeherrschendes Leben genossen wir, Als der Greis König Schuldlos, nimmer bewältiget, allen ein Hort Gleich wie ein Gott huldreich Dareios herrschte“ u. s. w. Wohl aber dürfte es viele auch sonst gebildete Leser geben, welche es in grosse Verlegenheit setzen dürfte, diese Rhythmen sich oder andern vorzutragen. Darum wäre zu wünschen und eine wesentliche Vervollkommnung dieser Uebersetzung für den Zweck, dem sie allein bestimmt sein kann, wenn bei einem neuen Abdruck Hr. Droysen hierüber eine Anweisung hinzufügen wollte (dafür könnte viel weitläufiges und ohne Zweifel dem Tage anheimfallendes aus den Fragmenten wegbleiben), wenn er sodann durch einige Zeichen die mächtigsten Betonungen andeuten liesse. Es ist dies um so wichtiger, da in sehr vielen Partieen bei rich-

tigem und kraftvollem Vortrag der Rhythmen der Chor wie von selbst als eine sich bewegende Masse vor die Phantasie tritt.

Wer die Perser begriffen hat, dem, hoffen wir, wird es an Lust nicht fehlen, mit unserm Dichter in weitere Bekanntschaft zu treten, und Herrn Droysen wird er grossen Dank wissen, wenn auch einzelnes bei so schwieriger Aufgabe noch hart oder unklar wiedergegeben erscheinen wird. Aber eines muss man sogleich aus seinem Exemplare sich herausbessern, und es ist meistens leicht, die — gereimten Trimeter. Dass einem Manne wie Herrn Droysen, der für den grandiosen rhythmischen Gang des Aeschylus Verständniss hat, dieses „bimbam dazu“ nicht — ekelhaft erschienen, wie es ist, gehört zu den unbegreiflichen Widersprüchen, denen wir vermuthlich alle unterworfen sind.

Nun aber, da ich oben ein Missverständniss der Antigone berührt, darf ich jetzt über Missverständnisse der Antigone hinzufügen was ich darüber wiederum, im J. 1859, zu sagen veranlasst ward in einer Beurtheilung des reichhaltigen Buches von Köchly „Akademische Vorträge und Reden“.

In dem dortigen Aufsatze über Sokrates wird Sokrates und seine Schuld — denn so sagt Köchly — verglichen und erläutert durch Antigone und ihre Schuld: denn so ist die Meinung Köchly's. Wir lesen (S. 382) Folgendes: was zuerst die Schuld anlangt, so ist sie in der Antigonetragödie sehr ungleich vertheilt: während Antigone ein Minimum derselben trägt, nur in der leidenschaftlichsten Aufregung vorübergehend sich vergisst, um dann gereinigt und gesühnt in den Tod zu gehen, steht Kreon in der Ueberzeugung „der Staat bin ich“ so schroff, wie „ein Fels von Bronce“ da, nur des Unglücks mächtige Schicksalsschläge vermögen ihn zu zerschmettern.“ Also wenn Antigone ein Minimum der Schuld hat, ist die Sache in Ordnung: aber wenn sie gar keine Schuld hat, ist sie es nicht? Die Sache, welche nämlich ist lebendiges Begräbniss. Das muss doch jenem gelehrten Ausleger des Sophokles, einem anerkannten Schulmanne, anders erschienen sein, der mir einst also sagte: „ich lasse mir angelegen sein, bei der Erklärung des Sophokles meinen Primanern nachzuweisen, wie ein jeder gerade so viel Strafe empfängt, als er

verschuldet hat." — Doch ich muss es nur gleich gestehen, hier ist die Stelle wo ich sterblich bin. Dies Suchen in den Tragödien nach der Schuld, mit der Wagschale oder mit der Lupe, dies Herabziehen der Tragödie in eine Kriminalgeschichte oder in eine Kindergeschichte, wo es natürlich den guten gut ergehen muss, den schlimmen schlecht, dies Postofassen innerhalb des kleinsten Katechismus, es kann noch immer meinen Unmuth erregen. Hätte der Verfasser doch nur einen Augenblick daran gedacht, dass er hier auf einem Ausläufer steht des Bereichs und der Auslegung, welche uns in Julie eine von ihrer Amme verdorbene, verschmitzte Italienerin gezeigt hat und in des alten Paters charakteristischem Worte die Stimme eines Chors und des Dichters eigentliche Intention ausgesprochen findet: „liebe mässig!" —

Das ist lächerlich: ja wohl, so lange man vergessen kann, dass der Mann, der diesem prosaischen Jammer, der Zeit doch vermuthlich, sich nicht entziehen konnte, Gervinus nicht nur heisst, sondern ist. In die Antigone ist die Schuldtheorie unter einer vornehmern Aegide eingewandert, in Verbindung mit der Hegelschen Gleichberechtigung, und an der Hand einer Autorität. Unserm Verfasser war, wie ich seinen Worten hinreichend anzufühlen glaube, bei der Sache nicht ganz heimlich zu Muthe, und ist ihm also, wie man wol vermuthen muss, begegnet, jenen Einflüssen gegenüber nicht einfach sich selbst zu vertrauen, was ihm wahrlich zusteht, so hat er gebüsst. Denn bei dieser Anschauung hat er die wahre Hoheit des Ganzen, so wie manches Schönste im einzelnen, noch nie vollkommen empfinden können. Z. B. den Gegensatz im ersten Auftreten der Antigone und des Kreon: ihre vom ersten Anfang triumphirende Selbstgewissheit, und er? die eherne Ueberzeugung, die der Verf. ihm beilegt, er hat sie nicht; und der menschenkundige Sophokles lässt ihn sogleich thun und markirt ihn verständlich sogleich, indem er ihn thun lässt, was in solchem Falle despotische Naturen zu thun pflegen: er moralisirt! Und als nun das Schicksal fügt, dass gerade bei dieser Unsicherheit, nachdem er, was gleichfalls durchschimmert, eben jenen Befehl mit halbem Bewusstsein als erstes Probestück des Gehorsams gegeben, er den ersten Widerstand findet an einem Weibe, ja an einem Mädchen, den zweiten an einem

Knaben, den Liebe und Gefahr plötzlich (wie Julie) klug und zum Helden gemacht, da verstarrt er sich naturgemäss und moralisirt sich selbst mehr und mehr hinein in das, was von Anfang an bei Göttern und Menschen gar keine Berechtigung hatte. Das Anklagen, hoffe ich, wird uns auch hier vergeben. — Bei der von Anfang an so fertigen Antigone, ich wiederhole es, eine Hauptschönheit und ein Hauptstück zum Verständniss, kann also auch von einer Reinigung und Sühnung nicht die Rede sein, und wo man sie auch mag finden wollen, ich fürchte, man wird sich wieder nicht nur die richtige sondern auch die schönere Auffassung verderben. Und allerdings eben so wenn man von Sokrates und seiner Schuld redet, nicht nur die schönere, sondern auch die richtige und historische.

— —

Die Horen.

In einer Zeit, wo das Pythagorische Stillschweigen nicht als Eingang und Prüfung, sondern als Weihe und Vollendung für höchste Tugend, wenigstens für höchstes Gesetz geachtet wird, sich plötzlich hingestellt zu sehen, mit dem Auftrage zu reden, erregt ein wunderliches Gefühl: ich finde mich augenblicklich durch diese eigenthümliche Anomalie heiter berührt, und ich will diese Stimmung schon guter Vorbedeutung wegen festhalten und jedes Thema vermeiden, das zu nahe an die Gegenwart stossen, das vielleicht oder zu leicht eine Bitterkeit mit sich führen könnte.

Ob es Wissenschaften giebt, die über Gebiete leicht zu verfügen haben, wohin man sich zurückziehend wie auf der Stille der ländlichen Flur fern von des Lebens verworrenen Kreisen kindlich liegt an der Brust der Natur, weiss ich nicht. In den historischen Wissenschaften ist das so ganz leicht nicht. Wohin soll ich nun fliehen? In das griechiche Land? Ich fürchte, es liegt uns zu nahe. Wohin aber weiter? In den griechischen Himmel will ich fliehen: in die unsterbliche Schönheit ihres Olymp. Hier wird es doppelt gelten, was Göthe im zweiten Faust vom Griechenthum, so weit es uns geblieben, erhebend über eine erhebende Sache uns hinterliess:

> Halte fest was dir von allem übrig blieb,
> Das Kleid lass es nicht los. Da zupfen schon
> Dämonen an den Zipfeln, möchten gern
> Zur Unterwelt es reissen, halte fest!
> Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
> Doch göttlich ist's. Bediene dich der hohen
> Unschätzbaren Gunst und hebe dich empor.
> Es trägt dich über alles Gemeine rasch
> Am Aether hin so lange du dauern kannst.

Zu welchen aus dem reichen Kreise jener Gestalten wenden

Erschien 1846.

wir uns nun? Zu heiterer Stimmung, wir wünschten so, werden wir unsern Blick wol auf die Frauengestalten wenden, die jüngeren nothwendig; — nun ich denke es müsste sehr wählerisch sein, wer sich nicht mit den Horen begnügen wollte.

Im Homer kommen sie als Göttinnen selten vor. Sie sind die Pförtnerinnen, denen vertraut ist das dicke Gewölk anzulegen und wegzubeugen, welches die Pforte des Olympos bildet. Ferner, als Here mit Athene in den Olympus einfahren, lösen ihnen die Horen die schönmähnigen Rosse, binden diese an die ambrosischen Krippen und lehnen die Wagen an die schimmernden Wände. Was bedeuten sie nun bei Homer? Die Jahreszeiten, sagt man: so Manso, so noch Nägelsbach, der in seiner gewiss nicht zu kurzen „Homerischen Theologie“ ihnen nur zehn und wirklich recht leblose Zeilen zu widmen weiss. Und sie erklären nun jene Geschäfte, in denen sie bei Homer erscheinen, nicht ohne Wunderlichkeiten. Wenn sie bei Hesiodus demnächst die Töchter der Ordnung (Themis) und des Jupiter heissen und Namen führen, die auf Ruhe, Ordnung und Gesetz deuten, so soll das eine der Homerischen sehr fern liegende Vorstellungsart sein (Manso.) Wohl aber steht bei Zoega: erano le dee regolatrici del moto circolare di tutte le cose . . . perciò sono figlie di Temide, ch'è la legge suprema, e di Giove rettore dell' Universo.

Sind denn jene Stellen die einzigen im Homer, nach denen man zu urtheilen hat? Man vergisst, dass der Gebrauch des Appellativs Hora bei Homer ausgebildet ist: oder vielmehr man vergisst dass Personificationen wie Horen und viele ähnliche nicht neben den Appellativen entstehen, sondern mit ihnen. Die lebendige Auffassung eines Gegenstandes nicht nach einer todten oder zum Menschen beziehungslosen Eigenschaft, sondern nach lebensvollem Eindruck, oder nach der Wirkung die er auf den Menschen macht — und der Grieche hat vieles so aufgefasst, — schafft ein Wort, das eben indem der Gegenstand sogleich angenehmer oder unangenehmer auf uns einwirkend gedacht wird sogleich auch in die Persönlichkeit überzugehen fähig ist — so weit man nicht mit blossen Kräften sich begnügt, die man doch auch nicht versteht, — und so ist appellativer Gebrauch und personificirter oftmals gar nicht zu

scheiden, am wenigsten solche göttliche Wesen zu erfassen, ohne den Umfang und Zusammenhang der Wortbedeutung begriffen zu haben. Ich habe anderswo Gelegenheit gehabt dies bei der Behandlung der Ate zu zeigen und zu befolgen. Mit Hora gilt es ebenso. Und so sehe ich denn freilich, dass ich dem philologischen Schicksal wieder nicht entgehen kann. Ich muss die geehrten Anwesenden in den Kreis der Sprachzergliederung führen, ein Kreis, der für den Philologen nicht ohne Zauber ist, für andere muss ich fürchten nur ein Zauberkreis in sofern sie nun sich darin gebannt finden. Es ist aber der Begriff Hora, schon da wir gar kein einigermaassen entsprechendes und gleichgemessenes Wort in der Muttersprache haben, nicht sogleich zu erfassen. Wir versuchen es etwa so:

Der Grieche mochte nicht sich begnügen, die Zeit als ein leeres Schema aufzufassen, als eine stätige Fläche, auf welcher die Begebenheiten eintreten, sondern als bewegt, nicht gleichsam als ein ruhig stehendes Meer sichs vorzustellen, sondern als ein bewegtes, wo Welle an Welle folgt. So schuf er sich ein Wort, dasjenige Wort, wovon dem Latein lernenden Knaben angelehrt wird, es heisse die Stunde — hora, — dem Griechisch lernenden, es heisse die Jahreszeit — zur Bezeichnung jener Zeitwellen: es bedeutet eine Zeitabtheilung, einen Zeitabschnitt, in sofern er im Verlauf vorangegangener eintritt und folgenden Platz machen wird, und der gegen die früheren und späteren sich sondert durch seine eigenthümliche Gestalt oder Färbung, oder lebendiger durch das was er bringt. Wodurch die Zeit nicht nur bewegt, sondern auch gefüllt, um so zu sagen, vorgestellt wird.

Ein ewig Weben,
Ein wechselnd Leben.

Und nicht als ein dunkles Einerlei, sondern als ein farbiges Vielerlei.

Er konnte nicht sagen: es war eine Zeit, wo ich glücklich war: — Hora — weil hier keine Vorstellung der Bewegung, des Fortschritts bei der Zeit ist; wohl aber es wird auch wieder die Zeit des Glücks kommen: die Hora des Glücks. Oder nun ist die Hora des Glücks (gekommen). Als Odysseus den Phäaken schon bis in den späten Abend vorerzählt hat und der König noch weiter zu erzählen ihn auffordert, sagt Odys-

seus *ὥρη μὲν πολέων μύθων, ὥρη δὲ καὶ ὕπνου*: es kommt schon die Zeit zu weitläufigen Erzählungen, aber auch der Schlaf hat seine Hora. Man sieht schon aus diesem wenigen, dass es nicht zutrifft wenn man diese und andere Stellen in den Wörterbüchern findet unter der Uebersetzung „die rechte, angemessene Zeit oder Stunde;" dafür hat der Grieche ein eigenes Wort (*καιρός*). Dort sagen wir Zeit oder Stunde.

Aber jene Zeitwellen sind keine turbulenten, sich unordentlich überstürzenden, sondern ein geregeltes Wellenspiel: und was sie bringen, bringen sie nach einer Ordnung und Gesetz. Wie man diese Vorstellung besonders gebildet aus, so übertrug man auch den Ausdruck wieder besonders auf solche Zeiten, die durch geregelte Wiederkehr in gleichen Beschaffenheiten oder Gaben die Regel und Ordnung aufdringen. Nun hat das Wort eine besondere Lebendigkeit und Ausdehnsamkeit. Die Horen des Jahres: das sind nicht nothwendig drei oder vier bestimmte Jahreszeiten, sondern die Zeitwellen, welche durch Kennzeichen der Natur oder der Beschäftigungen, ja der Schicksale, kenntlich und veränderlich einen Kreisgang vollenden und dann umwenden um von neuem anzufangen. Daher spricht er:

> als der Jahreskreis um war und die Horen sich umwendeten:
> als das vierte Jahr kam und mit hinschwindenden Monden
> die Horen herankamen;

d. i. sie entfernen sich gleichsam im Fortschritt von dem Beobachter und umkehrend kommen sie wieder in seine Nähe.

So lebendig z. B. noch Herodot: Siebzig Jahre enthalten so und so viel Tage, wenn man keinen Schaltmonat rechnet: soll aber immer Jahr um Jahr um einen Monat länger werden, damit die Horen zusammentreten rechtzeitig ankommend, so sind's so und so viel Tage. — Aber die Dehnsamkeit des Wortes reicht noch weiter: denn da die Hora gedacht wird in Beschaffenheit, so drückt er z. B. weil sie sich unterscheiden durch Luftbeschaffenheit, dadurch dass sie Frucht bringen oder keine, auch Klima und Witterung, auch Frucht dadurch aus. Z. B. so lange es Sommer war, nährten sie sich von der Hora, als es aber Winter ward —

Die Horen des Monats, des Tages (die wieder selbst Horen grösserer Räume sind) wird man nun ebenso beurtheilen und

verstehen. In letzterer Beziehung erstarrt das Wort erst spät zu dem nicht mehr lebendigen Begriff der astronomisch abgemessenen Stunde.

Aber die Horen sind nicht nur kenntlich durch Zeichen der Natur und der Beschäftigung, sondern auch durch Wechsel der Schicksale. Auch die Schicksale kommen im Laufe der Horen: auch die Schicksale werden durch sie gebracht und hereingeführt.

Welche Bedeutsamkeit und Bedeutung sie hiernach erhalten, darauf kommen wir zurück. Hier wäre zuvörderst noch die Bedeutung Reife, Blüthe anzuknüpfen.

Es giebt gewisse Gegenstände, die in sich augenfällig einer allmählichen Entwickelung in der Zeit aufsteigend zur höchsten Entfaltung und wieder abnehmend unterliegen. Z. B. die Frucht. Von ihr könnte man sagen: es ist die Hora der Frucht, von der ganzen Zeit da sie sich entwickelt; Gegensatz z. B. die Hora der Blüthe: aber von ihr wird auch vorzugsweise gesagt „sie hat ihre Zeit“ (sie ist zeitig) da wenn sie zur Reife gekommen ist. Ebenso vom menschlichen Körper: er hat seine Zeit, wenn er zur höchsten Entfaltung gekommen ist, aber auch er ist in der Hora des Knabenalters, des Jünglings-, Mannesalters u. s. w. Ebenso vom Jahr: die Hora des Frühlings u. s. w. — aber die Hora des Jahres auch dessen höchste Reife, die freilich verschieden beurtheilt werden kann, daher Hora des Jahres bisweilen der Frühling heisst, anderwärts Sommer und Herbst.

Hiernach hat er auch ein Beiwort „ohne Hora“ (ἄωρος), was unter oder über die Hora weg ist. So heisst ihm alles was unzeitig und überzeitig ist, alles was unförmlich und überförmlich ist: von den unförmlichen Füssen der Scylla im Homer (πόδες ἄωροι) bis zur unförmlichen d. h. übermässigen Herrschsucht des Marius im Plutarch. Göthe sagt einmal: „die unförmlichen und überförmlichen Ungeheuer der indischen Mythologie konnten mich nicht eigentlich poetisch befriedigen.“ Dies würde man beides zusammen „unförmlich und überförmlich“ in dem einen griechischen Wort ἄωρος, wodurch es zu übersetzen wäre, gleich denken.

Wir konnten uns diesen Weg nicht sparen, — Umwege zu vermeiden habe ich mich wenigstens bemüht. Jetzt werden wir vorbereitet sein, um den Begriff noch gedrängter zu fassen

und so wie mit ihm die Vorstellung anmuthiger göttlicher Wesen in des Griechen Seele zugleich entsprang. Nämlich: „Ein jedes Ding hat seine Zeit, Essen hat seine Zeit, Schlafen hat seine Zeit, Ernten hat seine Zeit, Heirathen hat seine Zeit, der Frühling hat seine Zeit, der Sommer hat seine Zeit und so fort.“ Dieses Eintreten und in vielen Fällen Wiedereintreten eines jeden, sei's im menschlichen Treiben, ja in seinem Verhängniss, sei's in der Natur, machte dem Griechen das Bild eines angenehmen geordneten Wechsels; er erblickte darin nicht willkührliche Menschensatzung, sondern eine schöne göttliche Ordnung. Und jene Zeiten, in welche im Fortlauf jedes zu seiner Zeit kommt, erstanden seinen Gedanken zu göttlichen dem Zeus dienenden Wesen, welche in anmuthiger Ordnung gehen und kommen und je herbeiführen was an der Zeit ist.

Ewig zerstört, es erzeugt sich ewig die drehende Schöpfung,
Und ein stilles Gesetz lenkt der Verwandlungen Spiel.

Sieht man nun wol ein warum sie Töchter des Zeus und der Themis, der Ordnung, sind? Und sie das sogleich sein können, sobald sich nur der Begriff des Substantivs herausgebildet, was im Homer unbezweifelt ist? Warum ihre gangbarsten Namen (schon bei Hesiod), unter denen sie auch in Korinth verehrt wurden, Eunomia, Dike und Eirene, eigentlich Wohlvertheilung, Gleichheit und Einigkeit — wohl verstanden von Zoega — und auch, wo Veranlassung gegeben war, diese Segnungen insbesondere in bürgerlicher Beziehung zu denken als Gesetz, Gerechtigkeit und Eintracht, warum sie unter ihrer Obhut leicht gedacht werden konnten? Warum man gar nicht und ja nicht von den Jahreszeiten ausgehen muss und die rechte Spur verliert, sobald man es thut? Auch dass diese Namen, die nicht auf Jahreszeiten deuten, sondern auf gesetzte Ordnung, drei sind, mag nicht irre leiten (denn allerdings zählten die alten Griechen drei Jahreszeiten), sondern wie drei Mören, drei Erinnyen, drei Grazien fixirte man sie besonders gern in drei, weil drei eine übersichtliche und gefällige Gruppe giebt. In ihrer ältesten und weitesten Bedeutung ist ihre Zahl unbestimmbar. — Die Horen als Jahreszeiten insbesondere gedacht erscheinen auch als vier, so auch bei Nonnus, und sind ihm als solche Töchter der Zeit, auch des Jahrs, — als Monatszeiten oder Stunden erscheinen sie

auch als zwölf. — Quintus Smyrnäus hat einmal vier Horen, die er zu Töchtern des Helios und der Selene macht, und versteht offenbar die vier Lebensalter des Lebens (X, 338). Man sieht nun, warum sie sehr beweglich und warum sie so schön gedacht werden. Denn der Begriff der Ordnung verbindet sich bei dem Griechen gern mit dem Begriff der Schönheit. Er allein hat ein Wort, welches die Schönheit und Anmuth ausdrückt, welche er durch den Anblick oder die Vorstellung der Ordnung empfindet: „Ordnung und Schönheit in eines.“ Kosmos heisst es. Und indem er in dem All einen Kosmos sah, erhob er sich weit, weit über die philisterhafte teleologische Auffassung, in der man es immerfort dahin bringt, zu beweisen, dass dasjenige, was überhaupt zur Entstehung kommt, auch bestehen kann so lange es besteht. —

Nach dem obigen treten die Horen begreiflich in die Reihe der Wesen, durch welche der Grieche in verschiedenen asen und in reicher Beichnung das Gesetz, die Fügung, die feste Ordnung in der Welt und den Schicksalen unter Göttern und Menschen ausgedrückt: Themis, Dike, Moiren, Aesa, Heimarmene, Pepromene und mehrere. — Gleichsam der Kosmos, so fern er in der Zeit erscheint. Horaz, der, wie die Augusteischen Dichter überhaupt, das Wort überall mit vollem Verständniss des griechischen Begriffes gebraucht, Horaz sagt einmal: „Was soll ich eher singen als des Vaters (Jupiters) Lob? der der Menschen und der Götter Geschicke, der Meer und Länder und die Welt durch wechselnde Horen lenkt?“ Das sind also die wechselnden Verhängnisse und in demselben Sinne wie der Künstler, dessen Bildsäule des Zeus Pausanias in Megara sah, ohne Zweifel sie gedacht — obgleich es Pausanias vielleicht nicht ganz auffasste — der also über dem Haupte des Zeus die Horen und die Moiren gebildet. Denn die stehenden Verhängnisse, die Moiren, werden im Laufe der Zeiten durch die Horen herbeigeführt und verwirklicht.

So in Verbindung Zeus, Moiren und Horen kommen bei den Dichtern öfter vor*), und der Stellen, wo sie in diesem inhaltvollsten Sinne gefasst werden müssen, sind viele und anmuthige. Vorzugsweise — nicht ausschliesslich — stellen

*) [Nonn. 7, 105!]

sich die Horen als Trägerinnen der Gaben und Geschicke ein, wenn diese angenehm sind. Auch wenn sie nur an geregelt kehrenden Fristen zu erlangen sind, wie der Sieg an öffentlichen Spielen. Warum beides, wird wol nun keiner Erklärung mehr bedürfen.

Auf Bildwerken späterer Zeit finden wir eine zusammengedrückte menschliche Figur, sie obenein noch von den Windungen einer Schlange zusammengepresst; ihr Kopf ist ein Löwenkopf; dazu hat sie Flügel und führt als Merkzeichen Messstange und Schlüssel; steht auf einer Kugel. Dies ist Aeon, die in sich selbst zusammengehaltene und doch flüchtige, alles verschlingende, alles messende, alles erschliessende Zeit. Dies ist der an die Stelle der Horen des Volksglaubens getretene theologische Gott. Man wähle. Im griechischen Epos spielt er bei Nonnus eine Rolle.

Aber wie hängt es mit ihrem Begriffe zusammen, dass sie die Wolken als Thor des Olymps öffnen und schliessen? Noch mehr, dass sie den Göttinnen die Rosse abschirren? Das hängt mit ihrem eigentlichen Begriff gar nicht oder erst sehr mittelbar zusammen. Doch ist es sehr begreiflich.

Allein wir müssen dazu etwas weiter ausholen. Wir müssen uns in den Kreis der griechischen Vorstellungen von dem Glück und der Herrlichkeit seiner Götter versetzen. Ich will dies nach der naivsten Ansicht mit der Hervorhebung ihres Glückes darstellen, wie man sie für Homer durchaus mitbringen muss.

Denn schon wer den Eindruck der allempfundenen Gemüthlichkeit, welche die Homerischen Dichtungen gewähren, in seinen Gründen darstellen will, muss vor allem dahin weisen, dass als hervorstechendes Attribut seiner Götter, in dem sich gleichsam alle übrigen vereinen, ihm vorschwebt — nicht ihre Vorzüge, nicht ihre Allmacht, sondern ihr Glück, und zwar ein Glück in dessen Empfindung sie leben, d. h. ihre Seligkeit. Nägelsbach findet sehr verkehrt und sehr falsch als den entscheidenden Punkt, wodurch sich die Götter von den Menschen unterscheiden, heraus, dass sie unsterblich sind. Warum sind sie denn aber unsterblich? Wahrlich nicht aus speculativen Gründen: so wenig, dass sie in der Theorie wirklich nicht unsterblich sind, ja nicht einmal durchweg in der Ausführung des Mythus. Einige Mythen erzählen doch von ge-

storbenen Göttern; es ist wol auch dafür gesorgt, dass sie wieder aufleben. Und wie ist es mit Chiron, „einem der Götter“ (Prom. 1032)? Es steht wirklich in einem griechischen Buche (bei Apollodor), „er, ein Unsterblicher, habe zur Auslösung des Prometheus sich dargeboten zu sterben.“ Manche niedere Gottheiten sind geradezu nur langlebend; und bei Homer ist der Kriegsgott Ares — wiewohl nicht sterblich (*E*, 901) weil er nicht sterben wird, — einigemal nahe daran umzukommen. Die Pietät schon wird es nicht dazu kommen lassen. — Und wenn jenes gleichwol so in den Hintergrund getreten, dass der Name der Unsterblichen als ein vorzugsweises Merkmal erscheint, — so ist freilich unsterblich zu sein, keinen Tod vor sich zu sehen, besonders auch das Erforderniss eines vollkommenen Glücks.

Das Attribut des Glücks für die Götter kommt immer in der griechischen Volksvorstellung als vorzügliches wieder. Noch Strabo sagt einmal (467): „zwar ist es auch gut gesagt, dass die Menschen dann die Götter am meisten nachahmen, wenn sie wohlthun, noch besser aber dürfte man sagen: wenn sie glücklich sind.“ Man wird es sogar in gewissen Vorstellungen philosophischer Schulen noch wiedererkennen. Was dazu gehört? Nun dazu gehört freilich gar sehr unsterblich zu sein, keinen Tod vor sich zu sehen. Ganz in dieser Auffassung sagt Sappho: der Tod ist ein Uebel, sonst würden die Götter den Tod gewählt haben. Unsterblich zu sein und, was freilich wesentlich dazu gehört um die Unsterblichkeit zu geniessen, unalternd zu sein, ist ein höchster, nicht zu erreichender Wunsch, von Homerischen Menschen ausgesprochen (*Θ*, 539): die Götter sind es (*ε*, 218).

Zunächst dann die ungetrübte Heiterkeit des Elementes, in dem sie wohnen, auf dem Olymp, der weder vom Winde erschüttert wird, noch vom Regenguss genetzt, noch befällt ihn der Schnee: sondern wolkenlose Heiterkeit ist ausgebreitet und schimmernder Glanz überspannt.

In ihm, heisst es, freuen sich die seligen Götter alle Tage (d. h. immerweg).

Schön und ächt antik spricht es Göthe in der Iphigenie:

> Unsterbliche, die ihr den reinen Tag
> Auf immer neuen Wolken selig lebet.

Wie den Aether die Heiterkeit, so durchziehen gleichsam die Reihen der höheren Götter Gestalten, die ihrer Freude und Heiterkeit gewidmet sind, Musen, Chariten, Horen, Harmonia, Hebe, Ganymed: — Freude, Schönheit, Maass und Anmuth tönen uns schon aus diesen Namen entgegen. Denn ohne Maass keine Schönheit, ohne Schönheit und Anmuth dem Griechen kein Glück und keine Heiterkeit. Es möchte die Stufenfolge des Wünschenswerthen bei uns etwas anders sich gestalten als in dem griechischen Volkslied: gesund sein ist das beste, das zweite schön sein, das dritte reich sein — sonder Trug! — Solon, wo er dem Krösus gegenüber den wahrhaft Glücklichen schildert, sagt: er ist ohne Verstümmelung, ohne Krankheit, ohne Leiden, mit Kindern gesegnet, wohlgestalt. Das letzte möchte uns kaum einfallen unter die wesentlichen Punkte in solchem Zusammenhange aufzunehmen. Doch zurück. Die Götter versammeln sich oft zu heiterem Mahle bei Zeus: „der schönste Knabe schenkt ihm ein," — hier und oft wenn sie sonst versammelt sind erheitern die genannten Huldinnen und Frohsinnen mit Tanz und Gesang, und es schliessen sich zur Freude der älteren Götter ihnen andere der jüngeren Götter und Göttinnen an. Im Hymnus an Apollo heisst es: wenn Apoll mit der Phorminx in den Saal des Zeus tritt unter die Versammlung der übrigen Götter, gleich beliebt den Unsterblichen Zitter und Gesang. Die Musen allgesammt, wechselnd mit schöner Stimme, singen der Götter unsterbliche Gaben — und der Menschen Mühsale, welche sie tragend unter den unsterblichen Göttern leben unverständig und hülflos, und nicht vermögen des Todes Heilung zu finden und Abwehr des Alters. Aber die schönlockigen Chariten und die heiteren Horen und Harmonia und Hebe und Zeus Tochter Aphrodite tanzen, einander an den Händen haltend. Und unter ihnen tanzt, fürwahr weder hässlich noch klein, sondern sehr hoch zu schauen und herrlich an Bildung, Artemis, die Pfeilschüttende, die Zwillingsschwester Apollo's, und unter ihnen ebenso Ares und der fernschauende Argostödter theilen das Spiel: er aber Phöbus Apollo schlägt die Zitter darein, schön und hoch schreitend, und Glanz umscheint ihn, und der Füsse Strahlung und des wohlgesponnenen Kleides!

Wie die Musen dem Vater Zeus vorsingend ihn erheitern,

ist schön beschrieben in einem der Eingänge zur Theogonie: sie singen ihm Gegenwärtiges, Vergangenes und Künftiges von den Göttern und Menschen. Unermüdlich strömt ihre Stimme süss aus dem Munde, und es lacht der Saal des Vaters wenn der Göttinnen Lilienstimme sich ausbreitet, und so fort.

Dazu kommt nun die Freude, welche die älteren Gottheiten an der Herrlichkeit ihrer Kinder haben. Wie z. B. in der Odyssee Artemis auf dem Berge schreitet unter ihren Nymphen: *und es freut sich Leto im Herzen*: denn über allen empor hält sie das Haupt und das Antlitz, und leicht ist sie kenntlich, wiewohl sie alle schön sind.

Ueberall — wie dieser Zug hier ein ganz beiläufiger ist — springt ihm das Bild der Freude seiner Götter hervor, es sich vorzuhalten ist ihm Bedürfniss und Freude.

Wie Leto und Zeus sich über die herrlichen Kinder Artemis und Apollo freuen, ist häufig.

Diese Freude wird zur Liebe und zur Zärtlichkeit. Zeus und Aphrodite, des Griechen goldene Göttin. Hier aber ist das ausgebildetste Verhältniss zwischen Zeus und der ihm geistig ähnlichsten Tochter Athene.

Aber diese Liebe und Zärtlichkeit haben sie nicht blos in ihrem Kreise, sondern sie haben, sie suchen sie ausser ihm — durch die Theilnahme an den *Menschen*. Eine wahrhaft zärtliche Sorge kann man's mit Recht oft nennen; ich brauche nur an Odysseus und Minerva zu erinnern: „du stehst mir immer ja in allen Mühen bei, und wo ich mich rege, vergissest du meiner nicht," sagt er. Und so haben wir's durch die ganzen Gedichte in den mannigfaltigsten und wundervollsten Situationen.

Ja die Götter bereiten sich in ihrer Art Unannehmlichkeiten für die Menschen — und doch hätten sie das gar nicht nöthig. — (*Φ*, 462. 380. — *Ω*, 463. *Α*, 573.)

Endlich das Bewusstsein und die Freude eines jeden an seiner eigenen Herrlichkeit (*κύδεϊ γαίων*), und an seiner Verehrung. Was jene Herrlichkeit betrifft, so glaube ich im Sinn der ältesten naivern Zeit zu reden, wenn ich auch sie als wesentlichen Theil ihres Glücks hinstelle. Es gestaltet sich das ganze etwas anders und *ernster*, wenn umgekehrt das Glück

als Theil der nothwendigen Götterherrlichkeit gefasst ist. Man wird zwischen gewissen Stellen älterer und späterer Zeit, die sich vollkommen ähnlich sehen und doch einen nicht ganz gleichen Eindruck gewähren, sich kaum aus etwas anderm hierüber Rechenschaft zu geben wissen, als hieraus.

Nun aber das Anschauen der heiteren herrlichen Seligkeit der Götter thut dem Griechen wohl, es erheitert, ja — um den Eindruck sehr vieler Stellen recht zu bezeichnen — es verklärt, es beseligt ihn selbst. Es ist kein leeres Wort, wenn z. B. nach griechischer Art Horaz anhebt: „Phöbus, der du im Xanthusflusse dein Haar badest.“ Vielmehr es ist dem Griechen aus der geschilderten Stellung heraus überall Bedürfniss, seine Götter in irgend einer herrlichen oder schönen und anmuthigen Situation sich zu vergegenwärtigen.

So findet alles ihm erhebend und anmuthend sich darstellende seine Gestalt unter den Göttern: des Jünglings Vollentwickelung in Kraftschönheit und Freudigkeit — Apoll mit Bogen und Phorminx: die eben erblühte keusche Jungfrau — Diana: die weibliche kluge Entschiedenheit — Minerva: der Liebe Holdigkeit — Aphrodite.

So ist es ihm Befriedigung, sich seine Götterwelt auf diese Weise auszubilden und ebenso dem einzelnen Gott eine Geschichte anzubilden, ihn in Lagen und Thätigkeiten zu versetzen, worin er sein Glück und seine Herrlichkeit entfalten soll: kurz er bildet jeden Gott doppelt aus, für den Olymp — und für den Menschen unmittelbar, oder wie man auch griechisch sagen kann: als Gott und als Dämon. Zum letzteren gehört alles, worin er für gewisse Künste oder Unternehmungen der eigentliche, der vorzugsweise Helfer ist, oder gewisser Gaben der vorzugsweise Geber. Daher denn im **Kultus** und gar im lokalen Kultus — und das ist hiernach ganz erklärlich — oft andere Seiten hervortreten, die bei der Ausbildung des Gottes nach jener Richtung hin sich beinahe verlieren, nach welcher hin natürlich die Kunst arbeitete, die sich schon deshalb mit Symbolen zu bemühen und zu belasten keinen Anlass fand. So wenig es nun mit Ares als **Kriegsgott** etwas zu thun hat, dass er oben mittanzt — ausser in so weit es im griechischen Geiste lag, auch den Kriegsgott schön und froh zu denken — er konnte in andern Geistern eben-

sowohl ein ungeschlachter wilder Unhold werden — so sind die Horen überall zur Hand, auch wo sie nur ein rasches Geschäft, bei dem sie sich der Phantasie in anmuthiger Haltung und Bewegung vergegenwärtigen, zu vertreten haben: und das braucht mit dem Begriffe, woraus sie erwachsen, weiter gar nichts gemein zu haben.

Auch auf diese Standpunkte wird man sich durch Nägelsbachs Homerische Theologie nicht geführt finden: einem Buche das namentlich auch aussersalb des Kreises der Philologen, scheint es, sich als reine Quelle für Kenntniss des Homerischen Religionswesens eine Geltung erworben. Rein ist sie nicht. Ich wusste es längst. Was ich aber eben entdecke, weil ganz in der Nähe der Stelle, wo über die Horen gesprochen oder vielmehr nicht gesprochen ward, ist zu merkwürdig, es setzt mich in zu grosses Erstaunen, als dass ich es allein tragen könnte. Wir lesen da Folgendes:

„Ist nun unsere bisherige Darstellung gegründet, so leuchtet nunmehr von selbst ein, warum grosse, sehr schwer oder gar nicht zu erfüllende Wünsche, deren Gewährung etwa nur durch einstimmigen Willen der Hauptgottheiten bewirkt werden könnte, so häufig eingeleitet werden mit: „Wenn doch o Vater Zeus und Pallas Athen' und Apollon." Es legt sich in dieser Formel, in welcher das hellenische Gottesbewusstsein vielleicht das Tiefste beschlossen hat, was ihm in eigener Ahnung oder durch Ueberlieferung zu Theil geworden ist, ohne dass jedoch bei dem Dichter im entferntesten ein entwickeltes Verständniss derselben vorauszusetzen wäre, in dieser Formel legt sich die Fülle des höchsten Wesens in drei unterschiedlichen, aber gegenseitig im nothwendigen Bezuge stehenden Götterindividuen als in drei Factoren auseinander, in der höchsten, den beiden andern zu Grunde liegenden und als Vater gebietenden Macht, in der persönlich substantiirten Metis dieser Macht und in dem Verkünder ihrer Satzungen, in ihr erscheint der höchste Gott als solcher nur in Verbindung mit den ihm inhärirenden Erzeugungen, in welchen er seines eigenen Wesens Vollendung gefunden hat."

So Nägelsbach. Wie gross der Dienst auch sein mag, der dem Homer damit erwiesen wird, ihm die Trinität zuzueignen — von Seiten der Kritik und der unverfälschten Auslegung

vergangener Zeitalter, die unsere Aufgabe ist, müssen wir auf das äusserste dagegen protestiren. Und ist denn die griechische Religion so abstrus, so fremd, dass wir sie in ihrer unverfälschten Gestalt gar nicht oder so gar schwer begreifen könnten? In keinem Zeitabschnitt des blühenden Griechenthums ist sie so. Gehen wir z. B. auch in eine andere Zeit, mit der wir viel verkehren. Ich kann mich sehr wohl in die Gedanken hineinversetzen, mit denen innerhalb des gebildeten Volksglaubens jener Jüngling Philonides seinen Schmerz über den hingeschiedenen Sokrates tröstete. Er hatte erst kurze Zeit in seiner Nähe gelebt, angezogen mehr durch den unwiderstehlichen Reiz der Persönlichkeit, wie sie die jugendlichen Gemüther bekanntlich bezauberte, als durch besonderes speculatives Verlangen: und gehörte zu dem Theil der vielfach abgestuften Sokratischen Umgebung, die durch ihn aus dem gebildeten Volksglauben nicht sowohl hinausgeführt, wohl aber darin befestigt waren. Eines Tages schritt er unter mancherlei Gedanken am Ilissus hin, plötzlich aber stand er vor einem Baume still, der mit seinen seltenen grossen Blättern und Aesten sich herrlich umherbreitete. War es Zufall, war es halb bewusste Absicht, was ihn diesen Weg geführt: es war jene Platane, welche, seitdem Sokrates dort dem Phädrus die Naturgeschichte der Seele entwickelt, im Kreise der Sokratischen Jünger und Freunde wohl bekannt geblieben. Die Erinnerung an den Hingang des geliebten Freundes und wie das hatte so kommen können, ergriff ihn von neuem und stimmte ihn auf das wehmüthigste. Ernst stand er an den Baum gelehnt, der, wie ihm schien, hätte mittrauern sollen, und der gleichwol dastand, so herrlich erblüht, wie jemals. — Aber gerade das erinnerte ihn bald an die ewigen Gesetze und leitete den Zug seiner Gedanken also:

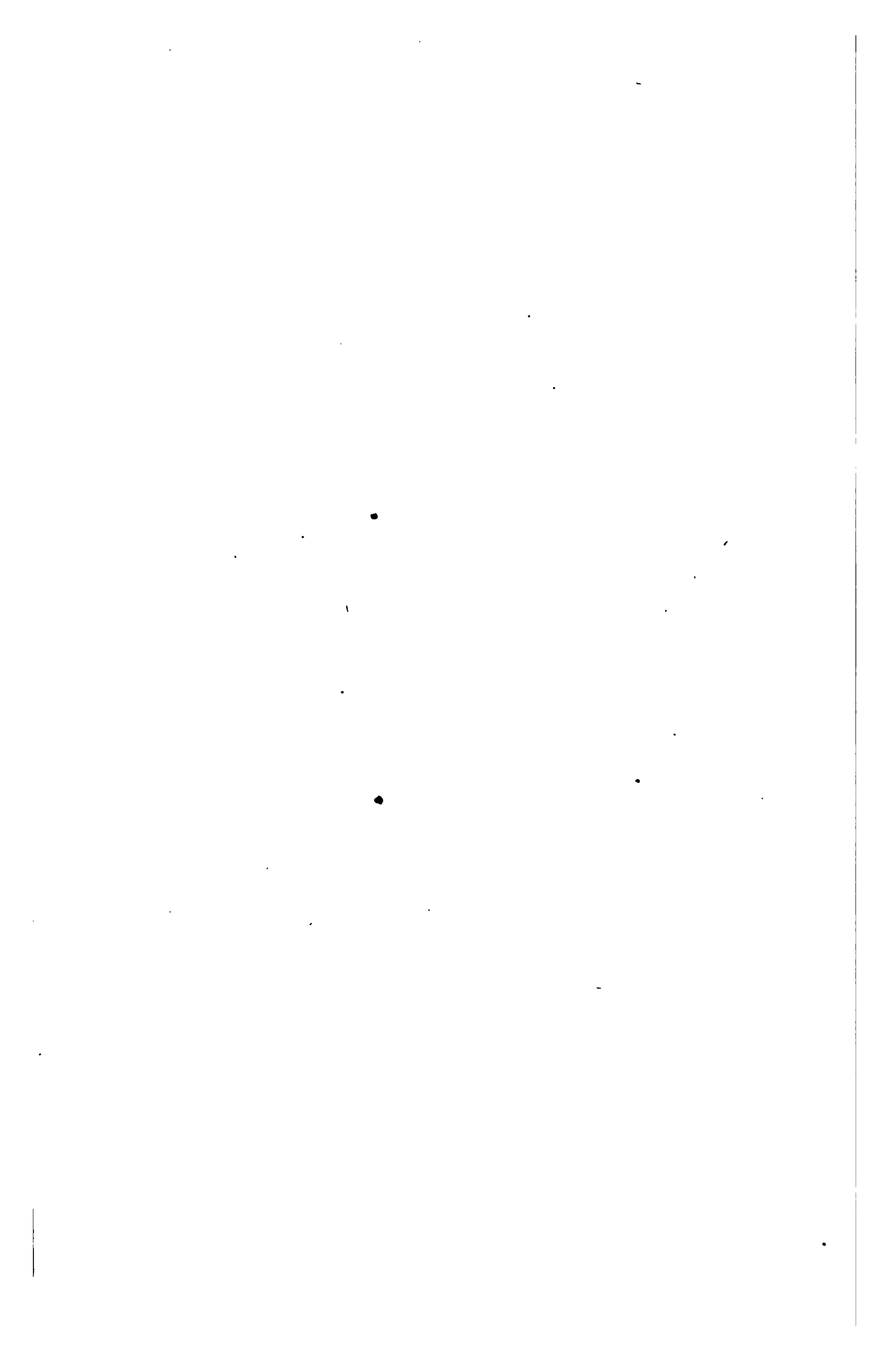
Die göttliche Ordnung — Themis, — nach welcher die uranfänglichen Vertheilerinnen — Moirai — einem Jeden getheilt, dass aus dem All ein schönes Ganzes, ein Kosmos ward, wird nimmer zerstört werden. Dafür sorgen der die Ordnungen kennt und versteht, der allschauende Zeus, die Bestimmung — Heimarmene — und die Nothwendigkeit — Ananke. Dafür die Ausgleicherin von Recht und Pflicht, Dike, der jede Uebertretung der Berechtigung in Recht und in Pflicht anheimfällt. Ihr

zur Seite steht der moralische Unwille der Götter und Menschen über Unbill und Ueberhebung, die ernste Nemesis, und in ihrem Dienste die strafvollführenden Erinnyen, von denen Heraklitus sagte: und wenn die Sonne ihre angewiesene Bahn verlassen wollte, die Erinnyen würden sie zu finden wissen. Und nicht nur die helle Sonne werden sie zu finden wissen, auch was im Dunkeln schleicht und das Dunkle sucht finden sie aus, die „im Dunkel schreitenden" Göttinnen. — Meine Trübsal aber gehört sie nicht auch in die ewige Ordnung?

Hier wurde er aufmerksam auf sich selbst. Er wusste nicht gleich, was es war, was in seiner Seele sich hervordrängte und zu gestalten suchte. Es war aber ein geistliches Lied des Sophokles, woran seine letzten Gedanken ihn erinnert hatten. Es gelang ihm, sich die Worte herzustellen:

„Deine Macht, o Zeus, wer der Menschen vermöchte übertretend sie zu hemmen? die weder der Schlaf ergreift der alles altert, noch der Götter unermüdliche Monden: sondern unalternd in Zeit ein Herrscher wohnst du in des Olympus heiterem Strahlenglanz. Doch hinfort und in Zukunft wie vordem gilt das Gesetz: dem Leben der Sterblichen geht längere Frist nimmer dahin frei von Trübsal."

Er sah in die scheidende Sonne. Die Horen, lächelte er, bringen die Nacht. Sind sie den Tag uns jemals schuldig geblieben?



Themis.

1. Aber dies sag' ich dir doch und nimm dir solches zu Herzen:
Willkür bleibet ewig verhasst den Göttern und Menschen,
Wenn sie in Thaten sich zeigt, auch nur in Worten sich kund giebt.
Denn so hoch wir auch stehn, so ist der ewigen Götter
Ewigste Themis allein, und diese muss dauern und walten,
Wenn dein Reich dereinst, so spät es auch sei, der Titanen
Uebermächtige Kraft, der lange gebändigten, weichet.

Diese Verse sind aus Göthe's Achilleis, von Here zu Zeus gesprochen.

In dem vorangehenden Aufsatze über die Horen war der Themis, welche ja die Mutter der Horen heisst, einigemal zu erwähnen. Ich nannte sie die Ordnung, die göttliche Ordnung, und war dieses für den dortigen Zweck hinreichend, und selbst wenn in der schliesslichen Zusammenfassung dort der ordnenden höheren Gewalten sie an die Spitze gestellt auftrat mit den Worten „die göttliche Ordnung — Themis — nach welcher die uranfänglichen Vertheilerinnen — Moirai — einem jeden getheilt", u. s. w. — so wird dies nach dem ganzen Verlauf nicht befremdlich gewesen sein. Gleichwol ist es zweckmässig und mit Rücksicht auf die diesmal beabsichtigte eingehendere Besprechung der Moirai gerathen, gleich hier noch einiges zum Verständniss dieser hohen, von Göthe nicht über ihre Bedeutung im griechischen Vorstellungs- und Götterkreise in jenen Versen gezeichneten Themis folgen zu lassen.

Das Wort Themis gehört zu denjenigen griechischen Wörtern, denen wir kein entsprechendes nebenstellen können, gleich wie Kosmos, gleich wie Horen, wie Moiren, auch Muse und Musen, wie Charis und Charites, wie Nemesis, wie auch Ate. Und mit den letzteren z. B. hat es auch gemein, dass man das Verständniss dieser G ö t t i n n e n nur gewinnen kann aus dem wohl beobachteten und verstandenen Gebrauch der entsprechenden Nennwörter in der Sprache. Auch hatten wir dies

eben an den Horen durchzumachen und bitte ich auch daran sich zu erinnern, was ich dort über diese nicht neben den Appellativen, sondern mit ihnen entstehenden Personifikationen gesagt. Wir finden nämlich unter den griechischen Göttern viele, und es sind bedeutsame und hochbedeutsame darunter, deren Namen aus den, wenn ich so sagen soll, noch in Homer und nach Homer in verstandener Wirksamkeit in der griechischen Sprache lebenden Wörtern und Wurzeln sind, oder jene Wörter selbst sind: die schon dadurch ihren echt griechischen Ursprung bezeugen würden, wenn es nicht ihr ganz und gar des griechischen Geistes und der griechischen Vorstellungs- und Empfindungsweise erfüllter Gehalt bezeugte. Besonders merkwürdig ist, dass dieser Process nicht etwa mit Homer geschlossen ist, sondern dass wir ihn weiter auch nach Homer verfolgen können, wie mit dem erst später unter fortschreitenden Kulturverhältnissen eindringlicher und mächtiger empfundenen Begriff die Personifikation zur Gottheit entsteht. Nemesis ist bei Homer noch nicht Göttin, auch Hestia (die Hausstätte) nicht, auch Eros nicht! Neben diesem sich offen legenden Prozess trug der Grieche in seiner Götterentwickelung eine kleine Anzahl von Namen aus alter Zeit mit, deren Etymologie der Grieche aus dem jetzigen Sprachbestand nicht mehr empfand und eben so wir nicht: — als ob das nicht bei einer grossen Menge anderer Namen, geographischer z. B., und Wörter ebenso wäre! — die aber durch ihre Begriffe und Gestaltungen gleichfalls zeigen, dass die etwa ursprüngliche Bedeutung jener Namen, in Jahrtausenden vielleicht, geschwunden und umgestaltet jetzt ihrem Inhalte nach ebenso vollkommen griechisch ist. Bunsen hatte in seinem Buche über „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte“ den Namen Athene, Athenaia, Athena mit den orientalischen, nach Bunsens Meinung beide semitischen, Namen „Neith“ und „Anaitis“ zusammengebracht. Die sprachlichen Zwangsmassregeln, welche von Bunsen, jedem geschulten Philologen in der That Schauder erregend angewendet werden, hat mein jetziger geehrter Kollege, von Gutschmid, in seinen Beurtheilungen jenes Bunsenschen Buches (Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Zur Würdigung von Bunsen's „Aegypten“ Band IV und V, Teubner 1858) einer gerechten Kritik unterzogen. Und schliesst

mit den Worten (S. 46): „Wenn nun auch noch keine erträgliche griechische Etymologie gefunden ist, so ist man darum noch nicht, wie der Verf. S. XI, behauptet, berechtigt eine semitische zu suchen; dass kaum eine zweite hellenische Gottheit einen so rein hellenischen Charakter trägt, hat er dabei nicht erwogen.“ Dieses Beispiel kennzeichnet den Gegenstand vortrefflich. Und bleibt die Sache eben dieselbe, wenn man solche Namen nicht auf das Semitische, sondern auf altgebrauchte Götternamen uralter indogermanischer Zeit zurückführt oder auch mit Sicherheit zurückführen kann. Was mit Sicherheit vielleicht bei dem einzigen Namen „Zeus“ der Fall ist. Und sonderbarer Weise doch auch hier nur für die Nominativform und für die eine Deklinationsform desselben ganz unserm Fall angehört, während die andere und gangbarste Deklinationsform (Διὸς) durch das nebenstehende, ganz gewöhnliche, „göttlich“ — wahrlich nicht „glänzend“, was die sanskritanische Bedeutung dieser Wurzel sein soll, — bedeutende Adjektiv derselben Wurzel (δῖος) ganz als griechisch empfunden wird, und das zugleich auch nicht selten gehört wird in der Bedeutung: dem Zeus zukommend, von Zeus kommend.

Uebrigens sind auch unter den Homerischen olympischen Göttern mehrere mit Namen von ganz verständlichem Griechisch, Hera, Ares, Apollon (vielleicht auch Phoibos), Demeter (mit unverständlich gewordener Ableitung, aber sichtbar genug doch wol „Demos“ enthaltend, die Demosgöttin), auch der unterirdische Zeusbruder Aides und seine Persephoneia. Und da es mir gar nicht darauf ankommt, so mag in liberalster Weise zugegeben werden, dass Poseidon und Artemis, dass Athene (aber Pallas verständliches griechisches Wort wie auch Gutschmid meint), Aphrodite, Hephästos und Hermes alte mitgeschleppte Götternamen sind, deren Bedeutung, und, was sehr wichtig ist, Rang in den Jahrhunderten oder Jahrtausenden sich gänzlich umgestaltet hat und welche wo wir sie zuerst treffen in ihrem Wesen bereits vollkommen hellenisirt sind.

2. Themis also, ganz griechisches und von griechisch wirksamen bekannten Stamme (θεσμός) abgeleitetes Appellativ, ist auch bei Homer bereits Göttin, mit lauter Zügen, die aus ihrem durch das Appellativ ausgedrückten Charakter verständlich sind, wird aber mit fortschreitenden Kulturbegriffen mit

der Zeit noch erhöhter und weltdurchwirkender aufgefasst. Und nun will ich nur, ehe ich fortfahre, meine Leser noch einmal bitten, wie ich schon bei den Horen thun musste, sich eine Zeit lang auf recht eigentlich sprachliches Gebiet der Wortbedeutungsentwickelung führen zu lassen. Ich sagte, das Wort gehöre zu denen, welchen wir kein entsprechendes nebenzustellen hätten. Im Lateinischen giebt es einen Ausdruck, der entsprechend ist, nämlich *fas* — dessen gleichstämmiges und bedeutungsverwandtes Fatum jedermann noch heute im Munde führt. Nur dass jenes lateinische *fas* gegen Themis gehalten, schon dadurch dass es ein Neutrum ist, an Lebendigkeit einbüsst, auch seine Unbiegsamkeit durch seine grammatische Unbeugsamkeit an den Tag legt, und zu Gestalt nicht gelangen kann*).

Wenn also im Griechischen gesagt wird: es ist Themis, es ist mir Themis, es ist nicht Themis, es ist mir nicht Themis, oder auch mit davon abgeleiteten adjektivischen Bildungen (*θεμιτόν*, *ἀθέμιτον* u. dgl.), was liegt darin? Und nun kann ich mein Erstaunen nicht verbergen, indem ich das Wort in einem unserer besten griechischen Wörterbücher nachsehe**), darin folgendes zu finden: „das Eingesetzte oder Festgesetzte, die bestehende Einrichtung oder Anordnung der Dinge, bestehender Brauch, bestehende Sitte, die Satzung, das Gesetz, wie *θεσμός* (Thesmos), nicht als etwas rechtlich Begründetes, sondern als etwas längst Bestehendes und durch alten Brauch Geheiligtes, *fas*: bei Homer und Hesiodos in der Fügung *θέμις ἐστί* — es ist Themis — es ist Recht, es ist Brauch, es ist erlaubt, es ist billig, *fas est* . . . .“

Ich müsste jeden bedauern, der griechische Schriftsteller

---

*) Es nimmt sich wunderlich aus jenes bei Ausonius (p. 199 Bip.): *Sunt et caelicolum monosyllaba. Prima deum Fas, Quae Themis est Graecis.* Seneca wusste, dass er das griechische Themis übersetzen wollte, Herc. f. 662 *Fas omne mundi teque dominantem precor Regno capaci teque, quam tota irrita Quaesivit Aetna mater, ut iura abdita Et operta terris liceat inpune eloqui.* — Wunderlich selbst noch auf dem römischen Boden sind: „*Audi Juppiter, audite Fines, — cuiuscunque gentis sunt nominat — audiat Fas*“ Liv. I, 32. „*Audi, Juppiter, haec scelera, audite Jus Fasque*“ Liv. VIII, 5.

**) Passow-Rost.

liest und bei diesem Ausdruck nichts anderes verstanden hätte, als was ihm hier gesagt ist. Er würde von ernsten, er würde von komischen Stellen kaum den Schatten gesehen haben. In den Wolken des Aristophanes will der Bauer, um die Verstandesfeinheiten zum Zwecke gerichtlicher Dreherei zu erlernen, sich in die Sokratische Denkschule aufnehmen lassen. Er klopft an die Thüre. Ein Schüler tritt heraus: „wer hat hier so tölpelhaft und unspekulativ an die Thüre geklopft? Du hast einen ersonnenen Gedanken in der Geburt erstickt!" „Vergieb mir: ich bin fern vom Lande her. Sag' mir den in der Geburt erstickten Gegenstand." — „Nein, es ist nicht Themis zu sagen als nur den Schülern." Nicht erlaubt, nicht Brauch, nicht herkömmlich? O nein! Es würde damit verletzt werden ein heiliges, göttlich sanktionirtes Gesetz, dessen Verletzung religiöse Scheu oder Furcht einflösst. Aus diesen heiligen Hallen etwas auszuplaudern ist wie die Profanation der Mysterien, will der Schüler sagen, und sagt es bald darauf ihm geradezu, als der Bauer gemeldet, er wolle in die Schule eintreten: „so will ich dir's sagen: aber du musst es als Mysterien betrachten." — Empedokles (V. 342, Sext. Emp. VII, 124) fleht die göttliche Muse an, ihm mitzutheilen von den philosophischen Geheimnissen was den Tagesmenschen (*ἐφημερίοισιν*) zu hören Themis ist. „Erlaubt, gegönnt, vergönnt": es würde das Griechische immer nicht ausfüllen. Also es bebedeutet Themis etwas anderes, als jene Wörterbücher lehrten, etwas höheres und heiligeres. Nicht was nach altem Herkommen, sondern was nach höchsten, göttlichen, ewigen Sittengesetzen recht ist und im Gegentheil was diese verletzt, das ist Themis oder nicht Themis. Dieser Ausdruck weist auf eine höchste und letzte Quelle des Rechts, der Sittlichkeitsgesetze, die göttlich, aber neben, ja vor den Göttern ist, zuletzt auf jene aus der Antigone bekannten (449) ungeschriebenen, ewigen Gesetze:

„Nicht glaubt' ich, Kreon, dein Gebot sei solcher Kraft, dass ich die ungeschriebenen, unerschütterlichen der Götter Satzungen ich eine sterbliche zu überschreiten vermöchte. Denn nicht etwa heut' und gestern, sondern immer leben diese (Satzungen) und niemand weiss seit wann sie erschienen."

Und im König Oedipus (856): „Möge mir die Moira zu-

gesellt sein, an mir zu tragen die hehre Heiligkeit (Reinheit, τὰν εὔσεπτον ἁγνείαν) in allen Worten und Thaten, nach der Gesetze Gebot hochschreitender, im himmlischen Aether gezeugter, deren Vater der Olympos allein, und nicht zeugte sie sterbliche Menschennatur noch wird sie jemals Vergessenheit einschläfern. Ein grosser Gott ist in ihnen und er altert nicht."

Göttlich, göttlich entstanden, von undenklichen Urzeiten her und für immer lebend und wachsam. Von den Göttern anerkannt: von den Göttern beaufsichtigt und ausgeführt, an erster Stelle von Zeus und Dike: von denen wol verständlich gesagt werden könnte, diese hätten sie unter die Menschen eingesetzt und eingebürgert. Wie wenn Antigone, nachdem Kreon gefragt: du kanntest meine Verkündigungen? und du wagtest diese Gesetze zu übertreten? ihren obigen Worten vorausschickte: war es ja doch nicht Zeus, der mir dieses verkündete, noch sie, die auch der unterirdischen Götter Mitwohnerin ist, Dike, welche die unter den Menschen geltenden Satzungen eingesetzt. Deine Verkündigungen dagegen u. s. w.

Wenn als Gegensatz gegen Themis uns Hybris begegnet wie alsbald in der Fortsetzung der eben übersetzten Stelle des Sophokles aus dem Oedipus geschieht (V. 867), so verstehen wir das schon, ebenso wie wir ihre Verbindung mit Nemesis verstehen (in Rhamnus, Corp. J. 461. 462).

Uebrigens auch durch die Natur erstrecken sich diese Gesetze: denn auch in den Ordnungen, welche in der Natur walten, erkennt der Grieche dieselben Sittlichkeitsgesetze.

Auch in der Natur muss walten und waltet Themis. Antigone sagt in ihrer Abschiedsklage: „thränenlos, freudelos, ehelos werde ich unselige diesen schon bereit liegenden Weg geführt. Nicht ferner ist mir dieses heilige leuchtende Auge (die Sonne) zu sehen Themis, mir unglücklichen." Weil nämlich nach den göttlich geordneten Naturgesetzen Helios das Dunkel der Unterwelt nicht erleuchtet. —

3. Was nun also diesen Gesetzen im Bereiche der Welt, im Himmel und auf Erden und unter der Erden, für Götter und Menschen gemäss ist, das ist Themis, was sie verletzt ist wider die Themis. „So hat der delphische Orakelgott gesagt: und der Gott lügt doch wol nicht: denn es ist ihm nicht

Themis“ lässt Plato den Sokrates sprechen (Apol. 21. b). „Du, Apollo, dem es nicht Themis ist (οὐ θεμιτὸν) an die Lüge zu rühren“ Pindar (Pyth. IX, 75). „Frage die Artemis, zu welcher Vergeltung sie in Aulis über die griechische Flotte die Windstille verhängt: oder ich will dir's sagen: denn sie selbst zu befragen ist nicht Themis.“ (Soph. El. 565.) Wehe dem Griechenleser, der hier nichts hört als: „ist nicht erlaubt.“ — „Der Welt schaffende Gott vermöge seiner Güte wollte, es solle alles gut sein, und führte alle materiellen Elemente aus der Unordnung zur Ordnung, weil er diese für durchaus besser hielt als jene. Denn weder war noch ist es Themis für den Besten etwas anderes zu thun als das schönste“. So heisst es bei Plato im Timäus (30. a.). „Fremdling, sagt Eumäos zum Bettler Odysseus (E. 56) — es ist mir nicht Themis, auch nicht wenn ein noch geringerer käme, einen Fremdling zu missachten: denn von Zeus sind alle Fremdlinge und Bettler.“ Voss übersetzt „es geziemet mir nicht“ — wie weit hinter der Fülle jenes griechischen zurückbleibend! Aber freilich wie sollen wir übersetzen das, was etwa bedeutet: es steht mir nicht zu nach den göttlich geordneten und feststehenden Sittlichkeitsgesetzen, deren Bruch also auch göttliche Bestrafung zu fürchten hätte, Gastfreunde, Bettler zu missachten. — „Meine Gebieterin — sagt Eumäos (*E*, 130), jeden herumirrenden, der nach Ithaka kommt, nimmt sie freundlich auf und forscht ihn nach Odysseus aus: und unter Wehklagen fallen ihr die Thränen von den Augen, wie es Themis ist des Weibes, wenn der Mann in der Fremde zu Grunde ging.“ Wie schön ist das! Voss konnte wieder nur übersetzen: wie es dem Weibe geziemt. Und hoffentlich wird nach dem bisherigen auch niemand mehr glauben, er hätte das griechische Wort nicht seiner Schönheit und seiner Hoheit entkleidet, wenn es ihm beikäme achtbar und moralisch zu übersetzen: wie es Pflicht ist! — „Lieber, da mir wol auch zu erwiedern Themis ist, wahrlich mir wird das Herz zerrissen, indem ich euch sagen höre, wie frech die Freier dir mitspielen“ — sagt der Bettler Odysseus zu Telemach beim Zusammentreffen bei Eumäos (π, 91). Bei Voss: „Vergönnt ist“. Die Stelle enthält Folgendes: als einem armen Bettler würde es mir nicht Themis sein, mitzureden, mich erwiedernd ins Gespräch mit

dir einzumischen. Aber da ihr mich so ganz freundlich behandelt und du nach dem, was du eben gesprochen, so gar freundlich um mich dich bekümmerst, so darf ich es ja wol mir für Themis halten. — Nun mit dem was nicht Themis, nicht Themis gemäss (nicht θεμιτόν, ἀθέμιστον) würden verletzt werden Pietät gegen Götter, Eltern, Gatten, Herren und Diener, gegen Menschen als Mitleidsgeschöpfe, gegen Gestorbene, u. s. w. Alles was etwa, nach einem Ausdrucke bei uns, vor Gott und Menschen unverantwortlich ist. — „Hyperides, — sagt Longin 34, 4 — weil er alle diese eben genannten vortrefflichen Eigenschaften wie gottverliehene Gaben, denn es wäre nicht Themis zu sagen als menschliche (ὡς θεόπεμπτα δωρήματα, οὐ γὰρ εἰπεῖν θεμιτὸν ἀνθρώπινα), eingesogen, übertrifft alle Redner.“ Etwa: denn es wäre eine Versündigung zu sagen. — Herodot erzählt (VII, 33) von der Vergeltung, die später an einem persischen Statthalter von Sestos genommen ward — der in den Tempel des Protesilaos Weiber geführt und „themiswidrige Thaten (ἀθέμιστα ἔργα) an ihnen verübt.“ Lange übersetzt: und schändlichen Frevel geübt. — O wie eindrucksvoll sprechen mit demselben Wort die Athener in der herrlichen Antwort, welche sie dem thessalischen Fürsten Alexandros geben, einem Gastfreunde von ihnen, welcher im Namen des Perserkönigs und des Mardonios sie zur Unterwerfung mahnt (VIII, 143): wir wissen, dass der Perserkönig viel mächtiger ist — „dennoch ist die Freiheit unsere Losung — — Jetzt aber melde dem Mardonios die Antwort der Athenäer: So lange die Sonne ihre jetzige Bahn wandelt, werden wir mit dem Xerxes nicht vertragen, sondern werden ihm beherzt entgegen gehn, im Vertrauen auf den Beistand der Götter und Heroen, deren Wohnungen und Bildsäulen er, der Frevler, verbrannt hat. Du aber erscheine nicht wieder mit solchem Antrag in Athenä und ermahne uns nicht zu themiswidrigen Thaten, in der Meinung uns einen Dienst damit zu erweisen.“ Lange, der dies übrigens so schön übersetzt, dem natürlich die obige Uebersetzung entnommen ist, ausser dem einen Wort, hat hier auffallender Weise nur: „ermahne uns nicht zu un-

---

*) Bei Späteren nicht selten auch ἄθεσμος so gebraucht, wovon Beispiele im Thesaurus. Wie ἄθεσμα καὶ ἀσεβῆ Sext. Emp. 566 (Be. 406).

gerechten Thaten". Ich hoffe man wird es jetzt bereits selbst ausfüllen was in der Seele der Athener lag, wenn sie sagten: zu Thaten, in denen die Themis nicht ist, was uns nicht Themis ist zu thun: die Freiheit, das Vaterland zu verrathen, die Götter und Heroen ungerächt zu lassen.

Eine heilige Scheu waltet vor der Themis und ihren Gesetzen und vor ihrer Verletzung. Und dass diese Gesetze, wenn sie als Themis bezeichnet werden, auch in ihrer Verletzung das Gefühl der zu erwartenden Vergeltung stark erregen mochten, ist natürlich. Sind diese Themisgesetze nach dem Obigen zugleich ja auch die Göttergesetze. Und, wie die Götter selbst, und an erster Stelle Zeus über Beobachtung dieser Gesetze wachen, so hat er als Vollstreckerin gewissermassen neben sich die Vergelterin und Ausgleicherin Dike. Und hienach versteht man andere Ausdrucksweisen. Z. B. im Aiax (1343) sagt Odysseus zu Agamemnon, der des Aiax Begräbniss verweigern will: „Hör' an. Diesen Mann hier, bei den Göttern, wolle dich nicht unterfangen so unempfindlich unbegraben hinzuwerfen. Und nicht wolle es die Gewaltsamkeit über dich davontragen, dem Hass so weit nachzugeben, dass du die Dike mit Füssen trittst. Er war auch mir ein grosser Feind, aber er war von allen, die nach Troja zogen, ausser Achilles der trefflichste Mann. Nicht also in der Dike wäre es (*ἐνδίκως*), wenn er von dir beschimpft würde. Denn nicht ihn, sondern die Gesetze der Götter würdest du zu Grunde richten. Es ist nicht der Dike gemäss (*δίκαιον*), dem edlen Manne, wenn er gestorben, Wehe anzuthun, auch nicht wenn du ihn hassest."

4. Nach dem bis hieher Angeführten halte ich es gar nicht für nöthig, auf die Erscheinungen der Themis als Göttin, auf die Scenen der Alten, wo sie auftritt, auf die Legende einzugehen, beginnend damit, dass die Theogonie sie eine ältere Göttin als Zeus sein liess, eine Himmels und der Erde Tochter. Nach dem Obigen wird sie jeder von selbst verstehen: sie möge mit Zeus als Gemalin, als älteste Gemalin des Zeus, oder als seine Beisitzerin genannt werden, oder auch wol er Rath pflegend mit ihr (hymn. Hom. 2), sie möge als älteste Orakelgöttin (etwa neben der Urmutter und überall sich ausdehnenden Mutter Erde) genannt werden, und die auch einst selbst in

Delphi Orakel gab, oder wenn sie mitunter auch in einzelnen Situationen der Götter-Legende noch immer einzelnes wissend erscheint, was die übrigen Götter, selbst Zeus nicht weiss, wie in jener, dass Zeus oder Poseidon mit Thetis vermählt sich einen stärkeren Sohn erzeugen würden und Thetis einem sterblichen Manne zu vermählen sei (Pind. Isthm. VII, 35. vgl. Nem. IV, 61). Oder sie möge vorzugsweise in Sphären hervortretend gedacht werden, wo unter den Menschen Ordnung und Ordnungen und Gesetze gemacht und geübt werden, z. B. in Gerichten, in Raths- und Volksversammlungen, oder sie möge mit Zeus und Moiren zusammengestellt werden. Dieser dreien Tempel neben einander erwähnt einmal Pausanias (IX, 25, 4). Als der Moiren Mutter sogar wird sie an einer Stelle des Hesiodos (904) wie der Horen genannt, wodurch die Moiren gewissermassen ihren gesättigten Hintergrund erhalten: alles was in der Welt getheilt und zugetheilt ist, ist nach der Themis getheilt.

---

*) An der hieran sich schliessenden Hochzeit des Peleus und der Thetis mit der Götteranwesenheit hatte sie allerdings ein besonderes Interesse. Quintus Smyrnäus lässt sie dabei unter den gewissermassen Dienst thuenden Göttern sich betheiligen, wie Horen, welche die Speisen auftragen, Hephästos, welcher Feuer anbrennt, und zwar „lächelnd stellt sie die silbernen Tische auf" (IV, 136). Also doch wohl das allernöthigste, wenn es bei solchem Gelage ordentlich aussehen und hergehen soll.

Anhang.

A.

Wir hatten oben die Sophokleischen Stellen über die geschriebenen ewigen Gesetze, namentlich jene bekannteste aus der Antigone zu berühren. Es ist gar interessant sich hierbei zu erinnern einer gar schönern längern Stelle aus Cicero, Gesetze II, 4: über das Gesetz vor den Gesetzen, über das himmlische, das ewige Gesetz, welches besteht, obgleich es nicht geschrieben ist, welches nicht von Menschen erdacht, welches vor Volksbeschluss und *trotz* Volksbeschluss Gesetz ist, welches nicht erst dann anfängt Gesetz zu sein, wenn es geschrieben ist, sondern dann als es entstanden ist, welches aber zugleich das allgemeine die Welt regierende Gesetz (aus welchem das Gesetz, welches die Götter für das *menschliche* Geschlecht gegeben, sich herleitet) entstanden ist zugleich mit dem göttlichen Geiste und der göttlichen Vernunft; welches zugleich ist die Vernunftgerechtigkeit des höchsten Zeus. Alle diese Ausdrücke sind aus der genannten Stelle entnommen. Nun ist diese Vereinigung dieses ungeschriebenen Gesetzes mit der weltdurchwirkenden Vernunft des höchsten Zeus zwar ganz deutlich im stoischen Sinne, nach stoischem Pantheismus gedacht und einer griechisch-stoischen Schrift entnommen: aber wenn man eben von der Themis der Volksvorstellungen herkommt, wie wir sie uns vorgeführt, macht es sich auf eine höchst interessante Art bemerklich, wie populär sich das dennoch liest, wie der Stoicismus aus dem griechischen Volksboden erwuchs, wie unmerklich sich gleichsam diese rein philosophische verfeinerte Schicht über der Volksschicht lagerte. (Vgl. in „Gott, Götter und Dämonen" die Schlussworte von Nr. 10.)

B.

Ich finde in meinen Papieren folgende Aufzeichnung, offenbar auch bestimmt, den Sprachgebrauch des *δίκαιός εἰμι* — des *δίκη*, *δίκην* zu verdeutlichen, die ich wol mittheilen darf. Ueberhaupt diese tief eingehenden und in einander greifenden Vorstellungen sich verschiedentlich zu combiniren ist richtig und aufklärend. *θέμις* — Ordnung bestimmendes Gesetz — Gegensatz gegen Willkür und Unordnung — schliesst aus Willkür von Seiten des Gesetzgebers wie des Gesetz-

empfängers. Es begründet für jeden, der demselben unterworfen ist, eine δίκη, eine Rechtssphäre, ein Recht, das er zu leisten und zu fordern hat: er ist im Recht, dies zu thun, dies zu leiden, dies zu leisten, dies zu fordern, δικαιός ἐστι τοῦτο ποιεῖν, παθεῖν, ἀποδιδόναι, ἀπαιτεῖν. Seine Rechtssphäre begründet seine Berechtigung wie seine Verpflichtung. Geht er aus seiner Rechtssphäre hinaus, so ist er ἄδικος, ἔκδικος und er verfällt der Gerechtigkeit (Δίκη). Diese Rechtssphäre wurde von jenem ordnenden Gesetz dadurch realisirt, dass es jedem seinen Theil aus dem zu vertheilenden zuspricht und feststellt, seine μοῖρα, welche μοῖραι nach den Anordnungen jener θέμις festgehalten werden müssen. Zur Vertheilung kommen Schicksale und Thätigkeiten und Fähigkeiten und Anlagen. Auch ganzen Klassen ist ja ihre δίκη, ihre μοῖρα geordnet, den Göttern, den Menschen, den Greisen, den Jünglingen, den Herren, den Dienern, den Lebenden und den Todten. Wie verschieden für den einzelnen Menschen auch die Lose von Geburt an bestimmt sind, ihm eingeboren sind, — für das ganze Menschengeschlecht ist es Themis und ist ihm die Moira beigegeben, dass keiner ganz glücklich sei. Pind. Nem. VII, ἀναπνέομεν δ'οὐχ ἅπαντες ἐπὶ ἴσα· εἴργει δὲ πότμῳ ξυγένθ' ἕτερον ἕτερα. Das. 54 φυᾷ δ' ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες, ὁ μὲν τά, τὰ δ' ἄλλοι· τυχεῖν δ' ἕν' ἀδύνατον εὐδαιμονίαν ἅπασαν ἀνελόμενον. οὐκ ἔχω εἰπεῖν τίνι τοῦτο Μοῖρα τέλος ἔμπεδον ὤρεξε. In leblosen Dingen, um von Thieren nicht zu reden (wie jene Taube, die vor dem Habicht in eine Höhle sich rettet, οὐδ' ἄρα τῇ γε ἁλώμεναι αἴσιμον ἦεν) — also auch den leblosen Dingen fällt ihr Geschick nach der Themis, auch sie stehn und haben zu stehn innerhalb der Themis. Der Helm des Achilles, vom Haupte des Patroklos durch Apollo in den Staub geworfen, Π, 794, ἡ δὲ κυλινδομένη καναχὴν ἔχε ποσσὶν ὑφ' ἵππων αὐλῶπις τρυφάλεια, μιάνθησαν δὲ ἔθειραι αἵματι καὶ κονίῃσι. πάρος γε μὲν οὐ θέμις ἦεν ἱπποκόμον πήληκα μιαίνεσθαι κονίῃσιν, ἀλλ' ἀνδρὸς θείοιο κάρη χαρίεν τε μέτωπον ῥύετ' Ἀχιλλῆος· τότε δὲ Ζεὺς Ἕκτορι δῶκεν ᾗ κεφαλῇ φορέειν. Der Uebersetzer wird seine Noth haben. Bei Voss erhalten wir: „Zuvor war nimmer es denkbar, dass der umflatterte Helm besudelt würd' in dem Staube." Gleichsam etwa: Zuvor d u r f t e er nicht*). — Jene δίκη, jene Rechts- und Berechtigungssphäre, die jedem nach Themis gegeben ist, in der er sich naturgemäss bewegt, bildet seine Eigenart, seine ihm anhaftende Art und Weise. Für diesen bekannten Gebrauch geben die Wörterbücher der Beispiele genug. Ein wol bemerkenswerthes, das sie nicht zu geben scheinen, ist Apollon. Rhod. II, 1018. Die Argonauten kommen zu den Mossynöken: ἀλλοίη δὲ δίκη καὶ θέσμια τοῖσι τέτυκται. ὅσσα μὲν ἀμφαδίην ῥέζειν θέμις ἢ ἐνὶ δήμῳ ἢ ἀγορῇ τάδε πάντα δόμοις ἔνι μη-

---

*) Es kommen wol hin und wieder Stellen vor, wo „es ist nicht Themis" für uns nahe liegt zu übersetzen „es ist nicht möglich." Denn freilich was nicht Themis ist, kann überhaupt nur im einzelnen Fall eintreten und vorübergehend durch Verletzung der Themis, die doch ewig gilt und waltet.

χανόωνται, und umgekehrt. Endlich hiernach jener häufige Gebrauch des Accusativus, man thut etwas, man verhält sich, es verhält sich etwas, geschieht etwas *δίκην τινός* in der Art eines andern Gegenstandes von ausgeprägter Art. Wenn es besonders häufig auch gebraucht wird in Vergleichen mit Thieren und mit leblosen, mit Naturerscheinungen, also mit solchen, deren *δίκη* im oben erläuterten Sinne, deren Naturgesetz am allerwenigsten durch Freiheit oder scheinbare Freiheit des Willens gekreuzt wird, so ist das gerade sehr verständlich.

C.

Im Prometheus des Aeschylos (212) lesen wir die Verse:

ἐμοὶ δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις,
καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία,
τὸ μέλλον ὡς κραίνοιτο προυτεθεσπίκει.

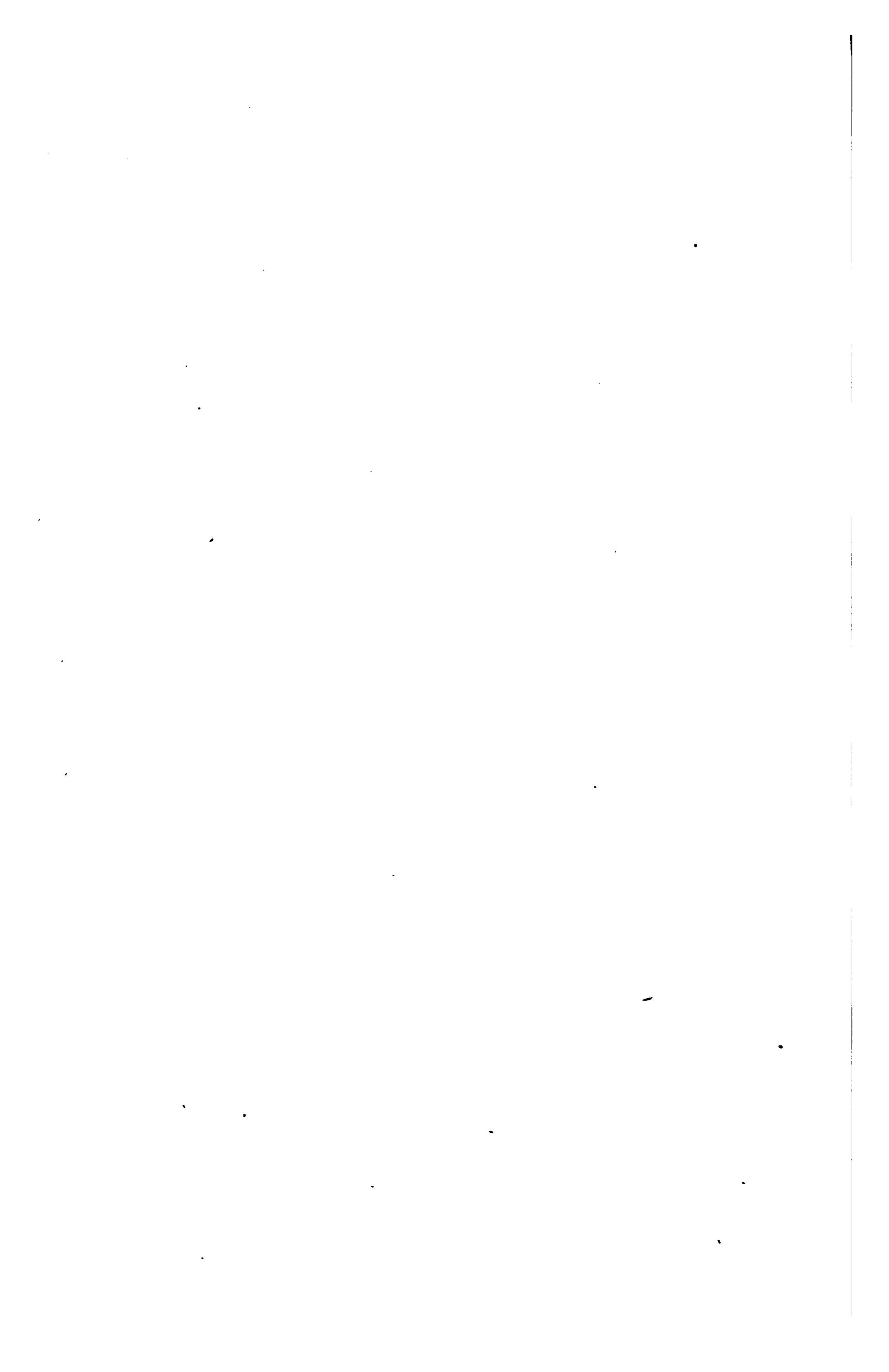
Hieran hatte Schütz Anstoss genommen: Themis werde nirgends mit Ge identificirt: und im Gegentheil heisse — abgerechnet dass Aeschylos in den Eumeniden (Anfang) die beiden Göttinnen entschieden als zwei verschiedene aufführe, und zwar Themis als Tochter der Ge, auch in Prometheus selbst V. 874 Themis eine Titanide, also eine Tochter des Uranos und der Ge. Die man möchte sagen indirekte Beweisführung dagegen, auf Umwegen zu zeigen, dass Themis und Ge identificirt werden, ist gewiss bei G. Hermann keine gelungene zu nennen. Auch hat es für mich durchaus etwas anstössiges, dass Prometheus so leibhaftig in den alten streitenden Göttergenerationen stehend und betheiligt diese Göttergenerationen spekulativ durch einander mischen soll. Schütz sagt nach seinen Gründen: also müsse man unter Gaia die Mutter der Themis verstehen, wenn man nicht etwa glauben wolle, der ganze Vers sei von einem Interpolator beigeschrieben. Das letzte scheint wirklich doch nicht nöthig. Themis ist eine weissagende Göttin, aber Gaia ist es auch; schon in der Hesiodischen Theogonie sieht man sie als eine vielkundige Prophetin, und sie ist nach Aeschylos im Anfang der Eumeniden die Urprophetin, die *πρωτόμαντις Γαῖα*, die nach ihm auch in Delphi die zuerst Orakel ertheilende war. Warum soll also Prometheus nicht sagen, die Zukunft, um die sichs hier handelt, habe ihm wiederholt seine Mutter Themis, und auch bestätigend seine Grossmutter vorherverkündet, deren Vielkundigkeit er durch einen Zusatz andeutet, durch den, dass sie vieler Namen eine Gestalt oder ein Leib sei. D. h. deshalb weiss sie alles, weil sie eine zusammenhängende Gestalt sei, auf der alles vergehe, in so viele mit einzelnen Namen belegte Länder sich auch die Nationen und die vielfachen Schicksale derselben vertheilen. Denn also verstehe ich den Vers, nicht von einer Theokrasie. Wenn wir in späten Zeiten finden Verehrung einer *Γῆ Θέμις*, d. h. der Erde in so fern als sie der Ordnungen kundig, als sie orakelkundig ist, so ist das nicht besonders befremdlich. So wie eine *Ἀθηνᾶ Θέμις* (s. Plew zu Preller S. 391), Athene in so fern sie etwa besonders alles Rechten kundig und beflissen ist. Dieselbe Göttin wird auch dadurch Ge mit

Themis nicht, eben so wenig als Athene. Doch zurück zur Aeschylosstelle. Hermann hat gemeint, in seinem Glauben, dass Themis und Gaia hier als zwei Namen derselben Göttin genommen sei, noch durch eine andere Stelle unseres Stückes sich bestärken zu können. Nämlich die letzten Verse des Stückes sind so überliefert: nachdem Prometheus den über ihn hereinbrechenden Aufruhr der Natur angegeben, sagt er zuletzt:

Τοιάδ' ἐπ' ἐμοὶ
ῥιπὴ Διόθεν τεύχουσα φόβον
στείχει φανερῶς.
ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας! ὦ πάντων
αἰθὴρ κοινὸν φάος εἱλίσσων·
ἐσορᾷς μ' ὡς ἔκδικα πάσχω;

Hermann hat nun hinter *στείχει φανερῶς* hineingesetzt *ὦ Θέμις, ὦ Γῆ!* Für dies *ὦ Γῆ* giebt es gar keine Andeutung, für *ὦ Θέμις* glaubte Hermann eine solche zu finden. „In codice Bigoti *Θέμις* pro *ἐμῆς* legi ait Blomfieldius: Cantabr. 1. 2 *θέμις* addunt post *πάντων*, item *θέμι* Par. E. *γρ. ὦ πάντων θέμις* in margine Lips. Sic legit etiam unus scholiastarum." Mir scheint, dass jedem das Recht bleibe, hieraus nur zu entnehmen, dass bei *ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας* einmal zur Erklärung beigeschrieben worden *Θέμις* oder *Θέμι*, das dann auch und zum Theil an falscher Stelle in den Text gekommen. Für *ὦ Γῆ* ist, wie gesagt, gar kein Anhalt in der Ueberlieferung gegeben. Hermann versteht dann auch hier *ὦ Θέμις, ὦ Γῆ* wieder als eben die zwei Namen für dieselbe Göttin. Er hat nun, wie er meint, für die Nothwendigkeit der *Γῆ* einen Grund aus der Sache. Nämlich „inepta invocatio matris esset, nisi terram et caelum his versibus designaret" sagt er, schon zu der obigen Stelle V. 212. Aber warum denn? Warum soll er nicht zum Zeugniss der Ungerechtigkeit, die er leidet, die Themis anrufen, die Göttin des Rechts, und neben ihr den alles beleuchtenden Aether, der, während die erbebende Erde selbst zusammenzustürzen scheint (*καὶ μὴν ἔργῳ κοὐκ ἔτι μύθῳ χθὼν σεσάλευται*) allein übrig zu bleiben scheint. — Unter allen Umständen könneu auch die Worte so und da we Hermann sie hingestellt nicht richtig sein. Denn es entsteht ja hinter *Γῆ* ein unerlaubter Hiatus.

Die Nymphen.



1. Es ist in der neuern Zeit (besonders auch nach Humboldts Anregung im Kosmos) mehrmals über das Naturgefühl der Alten geschrieben worden: da die Verfasser denn, um dieses Naturgefühl zu beweisen, das wunderlicher Weise geleugnet oder beanstandet ward, eine Menge Stellen aus den Schriftstellern anführen um es zu erhärten. Der Beweis eines höchst lebendigen Naturgefühls war einfach, wenn man nur zunächst der Nymphen sich erinnerte. Dass man dieser hiebei gar sehr vergass, ist ein bedauerlicher Beweis, wie leblos das, was wir Mythologie nennen, in den Köpfen der Gelehrten ist, wie wenig noch immer mit den sogenannten mythologischen Namen und Gestalten das religiöse Gefühl verbunden wird, welches sie ausdrücken und welchem sie ihr Leben, ihre Bedeutung, ihre Schöpfung verdanken. Was anders denn wäre die Schöpfung der Nymphen als der plastisch-religiöse Ausdruck eines innigen Naturgefühls, als die Umsetzung des innigst empfundenen Natureindrucks in plastischen Ausdruck und Anschauung oder der plastisch objectivirte Natureindruck. So wie der Grieche in die örtliche Natur um sich sah, in seine Wälder und Grotten, seine Berge und Schluchten, seine Quellen und Wellen — so empfing er den Eindruck eines Lebens, eines anmuthigen, üppigen Lebens, eines von ihm unabhängigen, göttlichen Lebens so lebendig, so innig, so hehr, dass sich ihm die empfundene Wirkung sogleich in göttliche Wirksamkeiten umsetzte, und diese göttlichen Energien nun nach seiner Weise sogleich als göttliche Gestalten, göttliche Personen hervorprangen. So fasste er die räumliche Natur um sich ähnlich der zeitlichen — neben den Horen die Nymphen. — Nun aber bemerke man wohl: der Grieche ist, recht im Gegensatz eines neuern schroffen Materialismus, der ausgemach-

teste Spiritualist. An Berg, Grotte, Fluss, Wellen und so fort interessirt ihn die Materie gar nicht: sie entschwindet ihm: was ihn angeht, was ihn anspricht und erfasst ist die Anmuth, die Klarheit und Regsamkeit der Quelle, die sichere Kraftfülle des Flusses, das schattige Dunkel des Hains, die üppige Feuchte der Trift, das farbige Wellenspiel des Meeres: kurz diese und solche gleichsam seelische Eigenschaften, die wieder auf seine Seele wirken, die aber er eben nicht auffasst als Eigenschaften an einem Körper, sondern empfindet als Lebensäusserungen, als göttliche Wirksamkeiten.

Demgemäss ist ihm das alles auch göttlich, hehr, heilig. Wer hätte nicht den Eindruck empfunden wenn gesprochen wird: der heilige Tag, die heilige Dämmerung, die heiligen Schluchten, das göttliche Meer — bis zum einzelnen Baume: „beide setzten sich nun am Stamm des heiligen Oelbaums.“ Solch ein „Wort des religiösen Gefühls“ spricht eindringlicher und erhebender zu uns als oft lange Beschreibungen*).

2. Zunächst muss ich die Leser bitten, mir wieder im engern Sinne auf philologisches Gebiet zu folgen. Es gilt Bedeutung und Stellung des Wortes Nymphe in der griechischen Sprache. Auf die Frage: was heisst griechisch die Braut? könnte es geschehen, dass ein Kenner des Griechischen einen Augenblick stutzte: denn zu der Antwort, der Grieche habe dafür keinen Ausdruck, würde er sich vielleicht nicht sogleich entschliessen. Allein dem ist so. Wenigstens einen Namen wie Braut, den das Mädchen seit der Verlobung führt und

---

*) Nun heisst es freilich auch die heilige Troja, die heilige Euböa u. a., und die heilige Kraft des Alkinous, des Telemachus heilige Stärke. Dies erinnert uns hier sogleich, was uns zum Schluss wieder beschäftigen wird, dass bei den Alten die Natur von andern Kreisen des Lebens so scharf wie in neueren Zeiten nicht gesondert und abgeschnitten war. Homer z. B. vorangehend sieht auch in einer Stadt mit ihrem Leben, Getreibe und Ordnung sogleich waltende, schaffende Götter. Eine herrliche Menschenerscheinung, Menschengestalt oder Menschensinn sieht er, wenn nicht durch Götter, so doch wenigstens ins Göttliche verklärt: und so sieht er eigentlich das ganze heroische Zeitalter. Und dafür werden auch mitunter „heilig“, am gewöhnlichsten „göttlich“ (recht eigentlich in der Form *δῖος*) angewendet. (Die auf Natur — und Städte und Länder — angewendeten Wörter sind *ἱερός*, *ζάθεος* — *ἠγάθεος* — *δῖος* — *θεῖος* — *ἁγνός*, *σεμνός*.)

womit wir sie gleichsam in ein höheres Stadium getreten und in einer Art Verklärung bezeichnen, hat der Grieche nicht. Sondern bei ihm erhält das Mädchen einen solchen Namen erst an demjenigen Tage, an welchem der Bräutigam sie heimführen wird. Von dem Morgen dieses Tages an erhält sie diesen Namen — es ist Nymphe — und behält ihn nicht nur als junge Frau, sondern so lange ihre Erscheinung jugendlich bleibt, etwa nicht zu entschieden die Matrone verräth. Gewiss aber wird die alte Eurykleia schmeichelnd und beschwichtigend ihre Penelope noch „liebe Nymphe" anreden können, auch wann es Anderen nicht mehr geziemen würde. Und bettelnde Sänger vor der Hausthür werden immer wohl thun zu singen:

O gieb mir, Hausherr, gieb mir reichlich, o Nymphe. —

Jene Verschiedenheit ist wol interessant genug: sie beruht ohne Zweifel darauf, dass mit der Verlobung bei den Griechen keinesweges das Mädchen irgend eine grössere Freiheit gewann, auch nicht in dem Umgang mit dem Bräutigam; erst mit dem Hochzeittage erschien sie der bisher unveränderten Stellung und Enge enthoben und zu einer neuen Stufe verklärt, welche des poetischen Ausdrucks Nymphe werth war. Dies Wort ist nämlich ein poetisches Wort für „ein herangewachsenes weibliches Wesen" und bleibt der Prosa — metaphorische Anwendungen natürlich abgerechnet — nur gebräuchlich für diesen Fall und in der früh ihm geeigneten besondern Anwendung auf die göttlichen Naturmädchen, von welchen wir sprechen*).

Ich bedaure deutsch nicht „Maid" sagen zu dürfen. In sofern nämlich dies für ein erwachsenes weibliches Wesen ein erhöhter Ausdruck ist, den Begriff einer gewissen Jugendlichkeit festhält und auch von der Verheiratheten noch gebraucht werden kann, entspricht es dem griechischen „Nymphe" sehr wohl. Allein die anhaftende altdeutsche oder Uhlandisch-romantische Färbung macht es unbrauchbar. Und so mag es

*) Wie wir sagen „die Braut dieses oder jenes Mannes" zu sagen „die Nymphe dieses Mannes", „meine Nymphe" u. dgl. ist nicht gebräuchlich. Nur Dichter, so weit ich mich erinnere, haben so gesprochen.

zur Erklärung und Verdeutlichung dienen. Sonst werden wir wie Horen, Charitinnen, Nereiden, das griechische Wort festhalten und verstehen. Der Ausdruck „Mädchen“ aber wird nicht zu scheuen sein.

Die Sonderung nun ist im allgemeinen und für unsern Zweck hinreichend bekannt: Nymphen des Meeres (unter denen eine Hauptgruppe die Töchter des Nereus, die eigentlichen Nereiden), und auf dem Lande Nymphen der Wiesen, der Berge, der Quellen und Wasser, Waldnymphen, auch Baumnymphen. Doch leben sie alle und namentlich alle Nymphen derselben Gegend in einem heitern geselligen Leben, welches uns später noch beschäftigen wird. Jetzt ist es nöthig, über die griechische Vorstellung von Waldnymphen und daneben Baumnymphen eine Einsicht zu gewinnen, wodurch manche weitere Einsicht vermittelt wird.

3. Schillers Verse „diese Höhen füllten Oreaden, eine Dryas lebt in jenem Baum“ hört man bisweilen sprechen „eine Dryas lebt in jedem Baum.“ Hiemit würde völlig eine Ansicht ausgedrückt sein, welche bei den Griechen weder ursprünglich noch allgemein zu irgend einer Zeit gegolten hat. Zuerst und allgemein galt die Annahme von Waldnymphen, die in den Wäldern hausend das Leben und Weben der Wälder und Bäume darstellen. Und für sie wird der Name Dryaden, d. h. Eichinnen, gangbar. Der nicht ganz so alte Glaube an Baumnymphen knüpfte sich natürlich doch wol zuerst an Bäume von ganz besonderem Alter, Höhe, Schönheit und Umfang, dergleichen man übrigens auch wol überhaupt als einen vorzüglichen Lieblingsplatz der Nymphen dachte, unter und um welchen herum sie gern ihre Reigen führen, oder man mochte, auch ohne dass sie grade in einem heiligen Haine standen, sie einer Gottheit widmen, wodurch sie dann auch vor dem Umhauen geschützt waren. Also man begann für einen solchen Baum wol eine eigene mit ihm verbundene Nymphe zu denken. Und da konnte sich auch die Vorstellung einfinden, dass beide zu gleicher Zeit geboren werden und sterben, die Vorstellung von Nymphen, welche, wie Pindar sagt, „das Ziel eines baumgleichen Lebens erloost.“ Das finden wir in der ältesten Stelle, in der uns eine ausführlichere Darstellung darüber begegnet, in dem Homerischen

Hymnus auf Aphrodite. Die Darstellung knüpft sich an eine Zahl heiliger Bäume, vielleicht eine Gruppe bildend zu denken, auf dem waldreichen Ida, „schöne, blühende, hochragende, die Menschen nennen sie Heiligthümer (τεμένη) der Unsterblichen und tilgen sie nicht mit dem Eisen.“ Die Art sodann, wie hier von der Zusammengehörigkeit, dem Entstehen beider zu gleicher Zeit, dem gemeinsamen Sterben, „wenn die Moira des Todes herantritt,“ gesprochen wird, ist merkwürdig. Es ist — ich wüsste es nicht anders zu bezeichnen — wie eine prästabilirte Harmonie behandelt: gross und frei aus dem allgemeinen Gefühl, dass die Nymphe gleichsam ein Gegenbild zum Treiben und Leben des Baumes ist. Sie entstehen mit einander, ja nicht durch einander: die Zusammengehörigkeit ruht in seiner Seele nicht als eine physische, sondern als eine ethische. Dem gemäss ist es nicht auffallend zu finden, dass die Meinung von dem Mitsterben der Nymphe mit dem Baume auch wieder fallen gelassen wurde. Die Gewohnheit und die Neigung der Nymphe für einen ihr zeitweise, so lange ihm Leben bestimmt war, verbundenen Baum genügte für die Zusammengehörigkeit*).

Gegründet auf diese Verbindung von Baum und Nymphe entstand eine Geschichte oder ein Mährchen, das, wie leicht zu denken, nach verschiedenen Gegenden versetzt und mit Abänderungen erzählt ward. Ein Holzfäller im Walde wird von einer Nymphe gebeten, ihren Baum zu schonen: er achtet nicht darauf, schlägt den Baum nieder und zieht sich und noch seinen Nachkommen den Zorn der Nymphe zu. Oder es bemerkt jemand einen Baum, der dem Umstürzen nahe ist; er stützt ihn, er umzäunt ihn gegen den andringenden Fluss und erwirbt sich dafür den Lohn und den Dank der Nymphe. Die bewegenden Gründe für die Nymphe finden wir verschieden angegeben, theils allerdings weil mit dem Baume zugleich

*) Bei dieser Gelegenheit mag der räthselhaften Verse von den „Dienerinnen“ der Kirke erwähnt sein (Od. 10, 350), wo ein elementares Entstehen dieser „aus Quellen, von Wäldern, aus Flüssen“ bezeichnet scheint. Das soll jedenfalls etwas besonderes sein, der Zaubersphäre entsprechend. Es sollen eben nicht Nymphen sein. Auch ich würde für solche Nymphenentstehung keine entsprechende Stelle anzuführen haben. Natürlich auch eine solche Verwandlung nicht wie bei Apollonius IV, 1409 ff., der man überdies die Erkünstelung des Autors ansieht.

sie untergehen müsse, theils nur die Neigung und Liebe zu dem gleichaltrigen Baume, an dem sie ihr langes Leben zugebracht.

Dass durch Einhauen in einen solchen Baum die Nymphe selbst verwundet werde und deshalb Blut aus dem Baume fliesst, scheint dem Scharfsinne des Ovid anzugehören.

Die in dem Baume wohnenden Nymphen finden wir auch bei Nonnus, und bei diesem Spätling, der auf allerhand besonderes gerichtet ist, finden wir noch etwas auffallendes mehr. Ihm macht es Vergnügen, sich einen jeden Baum von einer zugleich entstandenen Nymphe bewohnt zu denken; ihm macht es Vergnügen darzustellen wie bei verschiedenen Gelegenheiten diese sich über die Gipfel ihrer Bäume herausheben, wie sie bei Waldverwüstungen ihre Bäume verlassend fliehen, auch Schutz suchende Bacchantinnen in ihren Baum als eine Zuflucht aufnehmen. Aber dass sie mit dem Baume sterben hat er nicht angenommen. Denn wenn der Baum zerstört wird fliehen sie aus ihm, sich und den Baum beklagend, und retten sich z. B. in die Gewässer zu den Najaden.

Nonnus Ansicht angemessen ist es, dass er sich des Namens Dryaden fast gar nicht bedient, sondern des eigentlichen für Baumnymphen, Hamadryaden, ein Wort welches das Zusammen der Nymphe mit dem Baume ausdrückt. Einigemal bedient er sich der vermuthlich ihm nur andern Form Hadryas und des gleichfalls für Baumnymphen (neben Hamadryaden) in Anwendung gekommenen Meliä, d. h. eigentlich Eschinnen.

Wenn Nonnus auch wol der einzige war, der mit solchem Bewusstsein durch ein langes Gedicht Baumnymphen für Waldnymphen spielen lässt, so ist die Vorstellung an jeden Baum das Schicksal einer Nymphe zu knüpfen, wenn gleich im besondern auch wieder auf andere Art als eben bei ihm, vereinzelt auch sonst bei diesem und jenem vorgekommen, wenigstens in ähnlich später Zeit. Dies, aber auch nur dieses, zeigt der Einzelvers des Ausonius Non sine Hamadryadis fato cadit arborea trabs*).

---

*) Die grosse und reiche Litteratur so vieler Jahrhunderte ist im grossen und ganzen und überall dagegen. [Nur für diejenigen, die es angeht, möge doch hier noch folgendes stehn. Dass Dryaden allgemeiner Name ist und es nichts auffallendes hat, wo die Baumnymphen, die ja

4. Dass im allgemeinen der griechischen Vorstellung nicht sowohl Baumnymphen vorschwebten als Waldnymphen, ist angemessen dem grossen und freien Styl, in welchem wir jene

---

immer auch Waldnymphen sind, Dryaden genannt werden, bedarf kaum der Erinnerung. — Dass die römischen Dichter der Augusteischen Zeit einigemal auch Hamadryaden für Dryaden sagen, d. h. dass wo es blos darauf ankommt die in den Wäldern sich aufhaltenden Nymphen zu bezeichnen sie mitunter Hamadryaden sagen, ist gewiss. Virgil Ecl. 10, 62. Propert. I, 20, 32, vgl. 45 Dryades, auch wol Catull 61. Da dieses doch wol griechischen Vorgang hatte und ein Paarmal in griechischen Epigrammen auch erscheint (Anal. I, 171 unter Plato's Namen, auch wol Anal. I, 202 Myro Byzantia: in welchem Epigramm das „Hamadryadennymphen, des Flusses Töchter" daraus zu erklären scheint, dass man bisweilen alle Nymphen einer Gegend — en gros — als Töchter des Hauptflusses dachte), so glaube ich dass auch bei den Griechen hin und wieder das Wort Ἁμαδρυάδες in dem Sinne von Δρυάδες gebraucht ward, dass das Wort Ἁμαδρυάδες sich nicht ganz fest und ausschliesslich für die Baumnymphen fixirt hatte. Man dachte dann Nymphen, die ἅμα δρυσί sind, was von den Waldnymphen auch gilt. Oder anders ausgedrückt: man sagte auch wol als ungewöhnlicheres ἁμαδρυάδες gleich δρυάδες wie bisweilen ἐφυδριάδες und μεθυδριάδες gleich ὑδριάδες. Bei Ovid scheint das Wort in einer dritten Bedeutung vorzukommen. Es scheint einigemal zu bedeuten die Gesammtgesellschaft der Nymphen einer Gegend, als „Gesammtdryaden" (Propert. II, 32, 33?) bezeichnet, in so fern sie allerdings in den Wäldern der Gegend vorzugsweise sich zusammenfindend, zu Tanz, zu Jagd sich vereinigend ganz richtig gedacht werden. Diese Bedeutung (und nicht blos die von Hamadryaden gleich Dryaden) hat sich meiner Empfindung immer besonders aufgedrängt, obgleich es nicht zwingend ist, Fast. II, 155. Met. XIV, 623. In diesem Sinne fallen dann unter die Hamadryaden auch richtig die Najaden: quales audire solemus Naidas et Dryadas mediis incedere sylvis, Metam. VI, 457. Und daraus wäre dann Met. I, 690 vgl. 704 zu erklären. — Dann findet sich noch das eigenthümliche, so viel ich weiss Ov. fast. IV, 230 und Stat. sylv. I, 3, 62, dass die einem Baume zugehörige, zugeordnete und mit ihm sterbende Nymphe auch eigentlich eine Najade sein könne. Was immer auffallend, aber nach dem obigen nicht unerklärlich ist, in Einzelfällen durch Fabel motivirt sehr schön sein konnte. — Zu welchen von diesen Fällen Antoninus Liberalis K. 30 von der Byblis gehört (verglichen auch Ovids vertitur in fontem qui nunc quoque vallibus istis nomen habet dominae nigroque sub ilice manet) würde sich vielleicht entscheiden lassen, wenn wir die Stelle Nikanders selbst läsen, die er oberflächlich ausschrieb. — Wenn jemand dies alles besser combinirt, sollte es mir angenehm sein. Darum besonders habe ich es hergeschrieben. — Wenn Plutarch def. or. 11 richtig gelesen wird und er selbst nicht irrte, so hätte Pindar auch schon den Namen Hamadryaden

Gesellschaft der Repräsentanten des immer regen Naturlebens überhaupt behandelt finden. Wenn der Grieche die Regsamkeit, Anmuth, Ueppigkeit, Heiterkeit, Keckheit des Naturlebens sich vorstellt, schaut er gleichsam nicht in die Natur selbst, sondern wie in einen Spiegel, in welchem ihm jene Eindrücke in Gestalten reflectirt sind, die in der Anmuth, Heiterkeit, Keckheit ihrer Bildung und Bewegung und lebendigen Geselligkeit jene Eindrücke wiedergeben. Eine pedantische Gebundenheit, am allerwenigsten im physischen Sinne, denn auf die ethische Seite ist er gerichtet, ein Leben, wo jeder Zug sich an die Naturbedeutung knüpfte, oder auch Beschränkung ihrer Wirksamkeit nur etwa auf Naturgaben zu denken, ist seine Sache nicht.

Auch an dieser Stelle möchte ich zureden, man gebe doch den Satz auf, die griechische Religion sei eine Naturreligion: ein Satz, welcher gar an die Spitze griechischer Religionslehre gestellt, wie auch geschehen, durchaus dazu geignet ist, das Verständniss der griechischen Religion zu verbauen: die, soll es einmal ein Wort sein, vielmehr durch und durch eine ethische Religion zu nennen wäre.

Wir wollen einen Blick gen Himmel thun: Helios ist ein grosser Gott: hat deshalb der Grieche die Sonne angebetet? Nimmermehr. Wer das vermeint, steht ausser dem Religionsgefühl des Griechen. Der Grieche betete den Gott an, welchem in dieser Ordnung der Welt und der Götter das Amt zugefallen, durch sein tägliches Herauffahren den Göttern und Menschen die Wohlthat des Lichtes zu gewähren: wofür wir ihm wahrlich von Herzen dankbar sein müssen. Wie das geschehe, darüber machte er sich keine Sorgen: darum eben war es ja ein Gott. Auch hatte der Grieche das Bewusstsein davon, ihm stand es als ein Unterschied seiner Religion gegen die Religionen der Barbaren, dass er die Sonne nicht verehre, unzweifelhaft doch aber den Sonnengott.

---

für Baumnymphen gekannt. — Hesiodus Stelle über das hohe Alter der Nymphen ist von Ausonius in der Uebersetzung missverstanden. Sie geht gar nicht auf die Hamadryaden insbesondere, sondern auf das lange Leben der Nymphen überhaupt, wie ja auch sonst die Nymphen überhaupt mitunter nicht als unsterblich, sondern nur als *μακραίωνες* gedacht wurden. Was Hesiodus bei den *νύμφαι Μελίαι* dachte, deren uralten Ursprung er annahm, ist bis jetzt ganz dunkel.]

Nur aus diesem Gefühl ist eine merkwürdige Stelle bei Aristophanes zu verstehen (Friede 410), wo folgender Scherz gemacht wird. Man war mit dem Kalender in bemerkbare Unordnung gerathen, so dass auch Götterfeste sich bemerklich in Tag und Jahreszeit verschoben hatten. Mit Beziehung hierauf wird nun an der genannten Stelle der Spass gemacht: Die Selene und der Intrigant der Helios machen Verwirrung in den Festen: das thun sie, weil **wir** euch Göttern opfern, ihnen aber die Barbaren opfern; — so wollen sie allein alle Feste der Götter an sich reissen. — Und doch heisst nicht nur zum Beispiel bei Aristophanes selbst Helios anderwärts (Wolken 572) „unter Menschen und Sterblichen ein grosser Dämon," sondern in seiner Verehrung treffen wir ja sogar auf ein allbekanntes und weit berühmtes Fest, wie jenes in Rhodos; auch in Athen selbst hatte er seine Opfer, an einigen athenischen Festen zusammen mit den Horen (Schol. Ar. Equ. 729 oder Plut. 1054)*).

Eben so wusste der Grieche, dass **ihm** Zeus nicht der Himmel sei (Her. I, 131). Vielmehr der Grieche den unfruchtbaren Himmel liess er fallen, und wie er hinaustrat ins Freie, fühlte er sich „unter Zeus", unter seinem grossen ethischen Gotte Zeus, „welcher den Himmel erloost im Aether und in den Wolken" (Il. 15, 192); und der von hier aus als dem nächsten Bereiche seiner sichtbaren Manifestation in Wettern und Unwettern und Himmelszeichen zu Wohlthat und Strafe, zu Warnung und Anzeichen seine Macht und seine Wirkung offenbart.

Nun zurück zu den Nymphen. Hat man sich wol in das Obige hineingedacht, so ist damit mancherlei verständlich und erklärlich. Z. B. die Namen der einzelnen Nymphen. Freilich giebt es darin eine grosse Zahl, deren Bedeutung sich an

---

*) Der wesentliche Unterschied zwischen der Verehrung der Sonne und des Sonnengottes ist einem Gelehrten, der über die erste Ausgabe meiner Schrift sich vernehmen liess, nicht fasslich gewesen. Nun es geschieht nichts neues unter der Sonne. Darum man z. B. bei Origenes gegen Celsus Buch 5 S. 235 auf eine Stelle wie folgende trifft: „Sind denn weil die Welt (ὁ κόσμος) ein Gott ist (nämlich nach der Annahme gewisser Philosophen), deshalb auch die Flüsse und die Berge und die Meere Götter? Das werden die Hellenen keineswegs zugeben, sondern die Dämonen etwa oder Götter, wie ihre Sprache sich ausdrückt, welche Vorsteher (oder Beaufsichtiger, ἐπιστατοῦντες) sind über die Flüsse und Meere, diese werden sie Götter heissen."

Naturgegenstände lehnt, an eine Quelle, einen Berg und so fort oder Eigenschaften derselben; aber auch ein jeder für ein schönes Mädchen, eine hohe Frau passender Name wird gewählt. Das ist z. B. sehr bemerkenswerth und zu bemerken an den Namen der Nereiden. Wir haben im Homer ein Verzeichniss von drei und dreissig ihrer Namen, im Hesiodus von funfzig: nicht übereinstimmend; unter den funfzig kommen mehrere Homerische nicht vor. Nun ist es wol natürlich dass ein alter Dichter, welcher ein solches Verzeichniss bildete, eine Zahl solcher Namen schuf, die auf Meer, Meeresbläue, Welle und Schnelle und dergleichen Bezug haben, um so mehr da jene ältesten Dichter in Namenbildungen eine Erfindsamkeit der Art lieben. Allein es macht ihnen auch nichts, darunter allgemeine Namen der bezeichneten Art zu schaffen: nicht nur solche wie die „allgöttliche“ (Pasithea) — Achilles Mutter Thetis dürfte auch die „Göttliche“ bedeuten — die ach! wie göttlich auch, wie begünstigt von Zeus, einmal in Menschenloos verflochten, sich nur den geliebten Schmerzenssohn gebar! — sondern auch die Weitwaltende (Amphinome, Poulynome), die Völkergebietende (Laomedeia), die Liebliche (Erato, wie auch eine der Musen), die Sanftredende und Wohlredende (Leiagore und Euagore), die Blühende oder Ueppige (Thaleia, wie gleichfalls Muse und Grazie). Welche Wunderlichkeiten bei entgegengesetzter Richtung der Erklärung vorkommen, wird man sich denken können. Da heisst z. B. auch eine dieser Nereiden im Verzeichniss des Hesiodus Euneike. Dies erklärt der eine: „welche dem Anker weicht oder desselben schont“, zugleich mit Verspottung alles griechischen Sprachgefühls: ein andrer, der die offen liegenden griechischen Wörter erkennt, sagt, gleichfalls wörtlich: „es bezieht sich auf den guten Wetteifer mit den Waaren der Schiffenden.“ Es bedeutet nichts als „um die gar sehr Streit und Hader entsteht“, was für ein schönes Frauenzimmer doch wol ein trefflicher Name ist. Eben wie hier diese Meernymphe heisst bei Theokrit eine der Wald- oder Flussnymphen, welche den Hylas rauben.

5. Aus diesem besprochenen losen Verhältniss wird noch manches, wobei man wol stutzen könnte, erklärlich. Die Nymphe braucht nicht in dem Lande einheimisch zu sein, in wel-

chem sie waltet. Die Griechen haben, um Abstammung z. B. und Kolonisation und Verwandtschaftsverhältnisse zu bezeichnen und zu beleben, waltende Landesnymphen durch die Liebe eines Gottes etwa aus einer andern Heimath hinversetzt gedacht. So die Aegina durch Zeus. So ihre Schwester die schönlockige Korkyra, des Flusses Asopos Tochter, hatte Poseidon in Liebe fern von ihrer Heimath dorthin entführt (Apollonius). So entraffte die Kyrene Apollo fern von Thessalien nach Afrika und machte sie in Liebe neben den dort heimischen Nymphen selbst zu einer lange währenden Nymphe des Feldes. Oder wie es bei einem andern Dichter heisst, er führte sie über das Meer in den herrlichen Garten des Zeus, wo Libya sie willig in ihrem goldenen Palaste aufnahm und ihres Landes einen Theil ihr mit zu verwalten schenkte, bis dort jene (nach ihr benannte) neue Stadt sich siedelte, deren Stadtherrscherin sie ward, die schönste und ruhmvolle Stadt umwaltend. — Und diese Kyrene ist nicht einmal ursprünglich eine Nymphe, sondern eine Heroine, eine sterbliche Fürstentochter (Tochter des Hypseus, Sohnes des Peneios). Haben doch die Götter Lieblinge, welche sie unsterblich machten, selbst in den Olymp aufgenommen; andern wurde ihr göttlicher Aufenthalt anderswo angewiesen. Frauen versetzten sie nicht selten mit Leben und Wirken unter die Nymphen, wie unter die Meeresnymphen (am bekanntesten wol Ino-Leukothea) so unter die Landesnymphen*).

Und so konnte es eine Weise sein, die alte Landesgeschichte zu verherrlichen, dass man Nymphen, die im Lande Verehrung genossen, zu ursprünglichen Landestöchtern fabelte, welche durch Verdienst oder durch Liebe einer Gottheit zu

---

*) Jene einem Ort oder Insel gleichnamigen und wie gemeint ward namengebenden Nymphen (Pindar erinnert sogleich noch an Rhodos, Thebe, Kamarina, zugleich scheint es Nymphe des Sees und der Stadt) werden in der alten Poesie so nach Nymphenart behandelt, dass man sagen darf: sie hoben sich im Gemeinbewusstsein gar nicht als eine besondere Klasse hervor. Wo sie besondern Kultus hatten — denn den hatten durchaus nicht alle, noch gleich bedeutsamen — wird der Einzelkultus am Ort leicht manches besondere herbeigeführt haben. Als die Naxier den Rhodiern unterworfen waren, finden wir, wählten auch sie einen jährlichen „Priester der Rhodos", nach welchem neben einem bürgerlichen Magistrat das Jahr bezeichnet wird, Inschr. 2416, b . . . .

Nymphengöttinnen erhöht worden. Dies scheint, es führt alles dahin, die Geschichte der drei sogenannten Cekropstöchter Athens zu sein, deren erfrischende Namen vom Weilen auf dem freien Felde, von Thaufeuchte und Thaufrische hergenommen, ich wünschte übersetzen zu können.

6. Nun haben wir uns Raum geschafft für die angenehme Aufgabe, das Frohleben dieser Nymphengesellschaft uns vorzuführen.

Im ersten Frühling, „wann also, — wie Pindar einmal diese Zeit beschreibt, — da der Horen Gemach sich eröffnet, die nektarischen Pflanzen den duftenden Frühling empfinden, wann über die unsterbliche Feste liebliche Veilchen verstreut werden und die Rose sich dem Haar gesellt" — dann sogleich beginnen die Nymphen, gern mit den Grazien gesellt, ihre Tänze. Wo waren sie denn im Winter? Die Vögel des Aristophanes sagen es uns, indem sie von ihrem eigenen Leben berichten, wie sie die Jahreszeiten geniessen oder meiden.

Glücksel'ges Volk der Vögel,
Das Winters nicht den Mantel
Umnimmt, das Sonnenglut nicht
Mit fernhin leuchtendem Strahl brennt.
Auf blumenreichen Wiesen,
In Laubgewölben wohn' ich,
Wann die göttliche Cikade ihren schwirrenden Gesang
In des Mittags schwüler Hitze sonnenlustig tönen lässt.
Winters in den hohlen Grotten
Mit des Berges Nymphen spielend,
Und die Frühlingsmyrte zehrend
Mit der bräutlich weissen Blüthe,
Und der Charitinnen Gärten.

Also in den schützenden Grotten, wann der griechische Winter es räthlich macht, suchen sie ihre Kurzweil, freuen sich unter andern an den Vögeln, welche sich um sie gesellen. Auch das Weben ist wol eine gute Bewegung, und das Singen verstehen sie wohl. Die Grotten müssen uns wol sogleich erinnern, dass die Grotten, welche wieder in der Hitze so kühlend sind, ganz besonders als Lieblings- und Aufenthaltsörter, wie des Pan, so heimischer Nymphen angesehn, auch ihnen geheiligt und ausgeschmückt wurden, und dass bei den vielen nicht nur wundervollen und wunderbaren, sondern auch wunder-

lichen Grottenbildungen des Landes man hier und dort wol die Webestühle der Nymphen zu sehen glaubte. Denn gern eben mit Weben auch sich die Zeit vertreibend setzte sie die Phantasie voraus. Wem schwebte bei alle dem nicht Kalypso vor, die überhaupt recht als eine Grottengöttin gedacht ist, auch (mich dünkt unzweifelhaft) vom hüllenden und bergenden der Grotte ihren Namen trägt. Jene allbekannte Nymphengrotte in Ithaka mit den Webestühlen der Nymphen ward in späterer Zeit nicht mehr gefunden und war vielleicht nur eine Erfindung des Dichters: für die Vorstellungen natürlich um nichts weniger beweisend. In Griechenlands geschichtlicher Zeit waren mehrere Grotten als nymphenbewohnt und nymphenheilig vor den übrigen berühmt und genannt, vielleicht keine häufiger als die Korykische Höhle mit den Korykischen Nymphen auf dem Parnass: „die Korykische Felsenkluft, die vögelfrohe, wo Dämonen sich ergehn" bei Aeschylus. Der Reisebeschreiber Pausanias, der ihre ungewöhnliche Grösse, Höhe, Tiefe, in die man weit hinein ohne Leuchten gehen könne, ihre Wasser aus Sprinden und das Getröpf von der Decke und die Tropfbildungen erwähnt, meint, sie sei ihm von den Höhlen, welche er gesehn, als die sehenswertheste erschienen. An wunderlichen Naturspielen mochte auch ihm manche noch auffallender sein, z. B. jener, wie er sagt, sehenswerthe Pansberg und Panshöhle bei der Marathonsebne: „Der Eingang ist eng; ist man aber hindurch, so sind Gemächer und Bäder und die sogenannte Pansziegenherde, Felsen, die grösstentheils Ziegen ähnlich sehen."

Doch zurück zum Leben und den weitern Beschäftigungen der Nymphen. Sie jagen im Gefolge der Artemis, sie schwärmen im Geleit und Reigen des Dionysos, sie erziehen die göttlichen Kinder, sie verkehren unter einander und sie pflegen Liebesverkehr mit den Göttern des Waldes und der Flur.

Von ihrer Liebe zu schönen Menschen gedenke man der Geschichte des Hirten Daphnis, des jungen Hylas (dies bekanntlich eine Legende zu einer Lokalverehrung und Ceremonie dabei). Im allgemeinen ist ihnen (angemessen der Freundlichkeit der Natur) ein Zug ganz besondrer liebenswürdiger Menschenfreundlichkeit und Zuthätigkeit für die Menschen eigen.

Was Odysseus erzählt, als er die Ziegeninsel durchstreift, „da scheuchten die Nymphen, des Aegiserschütterers Töchter, Bergziegen auf, damit die Genossen eine Mahlzeit hätten," das wird noch mancher griechische Jäger ihnen gedankt haben.

Andromache erzählt wie Achill ihre Vaterstadt „Thebe unter dem waldigen Plakosberge" zerstört, ihre Brüder vernichtet und den König ihren Vater getödtet: doch er plünderte ihn nicht, denn das scheut' er im Herzen, sondern verbrannte ihn mit den kunstreichen Waffen und schüttete ein Grab auf, „umher aber pflanzten Ulmen die Nymphen des Bergs, die Töchter des Aegishaltenden Zeus." Also in der menscheneinsam gewordenen Stätte, vertraut Andromache, erfüllten sie den Liebesdienst der entführten und fortgetilgten Freunde und Verwandten.

Als der König Kyzikos in einem unvorhergesehenen Zusammenstoss mit den Argonauten getödtet ward, gab im Schmerz seine junge Gemahlin Kleite sich selbst den Tod. Sie (erzählt Apollonius) beklagten selbst die Nymphen des Waldes, und alle Thränen, die ihnen von den Augen zur Erde strömten, liessen sie zu einer Quelle werden, welche mit dem ruhmvollen Namen der jungen Unglücksgattin Kleite genannt wird. —

Die höchste Gabe, welche sie Menschen gewähren können, ist wol Begeisterung und Dichtung. Darüber ist ausführlicher zu sprechen. Doch haben wir zuvor noch eine Ergänzung dieser lebendigen Naturgesellschaft nachzuholen.

7. Dass der Grieche zuerst und gleich allverbreitet das Naturleben durch Mädchen darstellte, ist der Anmuth, in der ihm die Natur erschien, angemessen. Aber auch für das struppige, eckige und zackige, neckische und schreckische des Berg- und Waldwesens fand sich als Vertreter neben den Nymphen und in ihrer Gesellschaft Pan — später auch in Mehrheit Pane — und auch die Satyrn; für die See die entsprechenden Eindrücke vertretend die Tritonen. Pan, entsprossen scheint es in einer Gegend, wo jene Natur besonders ausgeprägt war, in Arkadien, aber dann in ganz Griechenland verstanden und aufgenommen, in Phantasie und Kultus. Nirgend ist die Phantasie der Griechen bewundernswürdiger, eigenthümlicher, dreister und sicherer als in solchen Götterbildungen, die mit

humoristischen Zügen ausgestattet sind. Unter den Olympiern gehört dahin Hephaistos. Dreist gab man ihm, dem Werkmeister, den humoristischen Zug eines lahmen Fusses, um das banausische zu bezeichnen, und ein gutmüthig kleinbürgerliches Wesen. Und diese Züge in Verbindung mit seiner überschwenglichen Kunstfertigkeit und Kunsterfindsamkeit wurden mannigfaltig ausgebeutet, und man schuf sich nur einen gemüthlichern Gott. Aber wie sehr hörte die Gemüthlichkeit auf, wenn er mit den kraftvollen Händen dem andringenden Skamandros die Flammen entgegenwälzt, oder wo aus einem feuerspeienden Berge — ich spreche aus den Worten eines Alten über die Hephästosinsel — wann Tags darüber ein dunkelschwarzes Gewölk sich lagerte, Nachts die weitleuchtenden Flammen sprühten und die glühenden gewaltigen Massen herausgeschleudert wurden mit einem Tosen, das man über Meilen weit vernahm — die nähern und die fernern Umwohner mit scheuer Angst den arbeitenden Gott erkannten.

Zu den kecksten Erfindungen gehört nun der selbst so kecke Pan: bot nicht er den Atheniensern vor der marathonischen Schlacht sich zum Gehülfen an?

Ziegenfüssig, aber dabei ein eben so zierlicher als stürmischer Tänzer und erfindsamer Tanzmeister: mit seinen Gemsenfüssen leicht und sicher über die Bergkuppen schreitend, wobei er sich gelegentlich ein Wild abfängt, nicht minder über die Wellen des Meeres: ein Virtuos auf der Syrinx, dass wenn er aufspielt die Nymphen gern dazu tanzen, wie der Landmann bei ländlicher Stille ihn zu hören glaubt: ein Freund und Segner der Bergherden; — aber sehr schlimm, wenn er z. B. in der Mittagschwüle in seinem Mittagschlafe durch Lärmen gestört wird, ja wenn er zürnt Wahnsinn und wahnsinnigen, ohne Veranlassung plötzlichen, panischen Schrecken einjagend. Dieser Glaube ist ja wol verständlich aus den Wahnbildern, mit denen die Einsamkeit und die unstäten Schatten der Wälder, die wunderlichen Geräusche und phantastischen Baumgestalten erschrecken, unheimliche Figuren zu sehn und unheimliche Stimmen zu hören geben; und dazu die ganze wildartige Natur des Gottes. Da er nun den Kriegsheeren oft solchen Schrecken einjagte und bei einigen grossen Gelegenheiten, welche die Ueberlieferung wach erhielt, die

feindlichen Heere Griechenlands also gescheucht, so erschien er auch als ein kriegsmächtiger, im Kriegsgetümmel gern gegenwärtiger Gott. Spät, als die Naivetät in den Religionsvorstellungen nicht mehr verstanden ward, als ein mystischer grosser Naturgott — der grosse Pan. Eine Vorstellung unterstützt vielleicht durch eine Scheinbedeutung seines Namens, aus welchem man das griechische Wort des „Alls“ zu hören glaubte, jenes Wort, das auch der Laie wol aus dem Eleatenspruche „eins ist das All“ in griechischer Gestalt vernommen hat. In Wahrheit hat sein Name damit nichts zu thun.

Wenn auch einfach bisweilen (wie in Plato's Phädrus) Begeisterung von ihm abgeleitet wird, so geschah das nach demselben Gefühl, wonach diese von den Nymphen hergeleitet wurde. Wozu wir jetzt uns zu wenden haben*).

8. Auf dem einen Gipfel des Kithäron — erzählt Plutarch — ist die Höhle der Sphragitischen Nymphen (Sphragidion nämlich hiess diese Höhle), in welcher früher, sagen sie, ein Orakel war, und es wurden viele der Eingeborenen begeistert, welche sie „Nymphenerfasste“ (*νυμφολήπτους*) benannten.

Der Nymphenbegeisterung schreibt Sokrates es zu, als er unter der herrlichen Platane neben der lieblichen kalten Quelle, an einem Platz, den er auch durch Bilderchen und Weihgeschenke als einen heiligen Platz der Nymphen und des Achelous zu erkennen glaubt, seine Rede über die Liebe hält und plötzlich sich wie von einem Redestrome fortgerissen ertappt. „Doch, mein lieber Phädrus, kommt es dir vor wie mir? dass eine göttliche Wirkung über mich gekommen? — Freilich, Sokrates, wider deine Gewohnheit hat dich ein Redestrom erfasst. — So höre mir schweigend zu. Denn wirklich göttlich scheint dieser Ort. Darum wenn ich wiederholt im Laufe der Rede „nymphenerfasst“ werde, wundre dich nicht. Ich spreche ja schon nahe wie Dithyramben.“ Und ferner noch: „Weisst du dass von den Nymphen, denen du mich absichtlich zur Beute hingegeben, ganz offenbar der Enthusias-

---

*) Es ist wol auch hier beiläufig der Bemerkung werth, dass die Flussgötter selbst in jene bewegliche Naturgesellschaft, mit welcher wir uns beschäftigt haben, nicht aufgenommen worden. Sie werden ruhend und ernst gedacht in Kraft und Sicherheit.

mus über mich kommen wird?“ Als sie dann im Vergleich seines Vortrages mit der Rede des Lysias, welchem er eben diese andere entgegenstellt, die seinige viel kunstgerechter finden, ruft er aus: „wie viel kunstreicher sind zur Beredsamkeit die Nymphen des Achelous Töchter und Pan des Hermes Sohn als Lysias der Sohn des Kephalos.“ Und als sie ihre Unterredung schliessen: „Gehe du nun, Phädrus, und sage dem Lysias was wir beide gehört zu der Nymphen Quell und Musensitz („Museum“ ist das griechische Wort) hinabgestiegen.“

Es lohnte der Mühe, diese Aeusserungen alle vorzuführen: sie veranschaulichen vortrefflich den Zusammenhang zwischen Begeisterung, begeisterter Lehre, zwischen Prophetie und Poesie, und wie auf diesem Punkte die Wirksamkeit der Nymphen mit der Wirksamkeit der Musen sich begegnet. Freilich — seitdem auch der Dichter sich der Muse gegenüber so empfand wie Pindar spricht:

μαντεύεο, Μοῦσα, προφατεύσω δ' ἐγώ,
Weissage Muse: ich werde dein Prophet sein!

Uebrigens mussten bei den Griechen manche Stufen in den Vorstellungen über den Poeten und auch über den Propheten durchgemacht werden, ehe jenes Zusammenfallen, das uns wahrscheinlich ganz natürlich vorkommt, sich ergab. Bei andern Völkern, bei solchen z. B. deren erste Poesie Orakel waren, mochte das leicht anders sein.

Ferner: dem ironischen Sokrates trauen wir zwar niemals: indessen seiner deutlich hier durchschimmernden Auffassung von der begeisternden Macht der Nymphen treten wir ohne Bedenken bei. Die Einsamkeit vom Menschengewühl und der Hauch der Natur ward in erhebender und begeisternder Wirkung empfunden.

Dass prophetische Aufregung und Eingebung höherer Gotteskunde von den Nymphen ausgehe, damit war der griechische Volksglaube vertraut. So z. B. auch machte man den Epimenides deshalb, wie Plutarch sagt und wir glauben, zu dem Sohne einer Nymphe, so Sibyllen, und die bekannten Weissagungen des Bakis schrieb man der Eingebung der Nymphen zu. Jenes Wort „nymphenerfasst“ für Begeisterte und Verzückte haftete als ein gangbares in der Sprache. Die

Eingebungen der Dichter auf die Nymphen zurückzuführen, ist bei den Dichtern der blühenden Zeit eben nicht gebräuchlich gewesen. Dass man aber musische Eingebungen der Hirten — wiewol Hesiodus empfängt die seinen von den Helikonischen Musen — leicht auf diese nächsten Freundinnen und Nachbarinnen der im Freien lebenden Hirten zurückführte, ist nach dem Besprochenen natürlich. Daher wiewol Theokrits Hirtendichter die Musen sehr wohl kennen und anrufen: „Hebet, ihr lieben Musen, o hebt den Hirtengesang an“ und so fort, so lässt er doch auch einen von ihnen sagen: „auch mich haben die Nymphen auf den Bergen viel herrliche Lieder gelehrt.“ Virgil als Hirtendichter ruft einmal die Syrakusische Quellnymphe Arethusa ganz wie seine Muse an. Moschos in dem Klageliede über Bion stellt Homer und Bion, beide wie er annimmt aus Smyrna geborene, neben einander: „beide, heisst es da, den Quellen geliebt trank der eine den Pegaseischen Quell (d. h. die Hippokrene), der andere trank aus der Arethusa.“ — Das Trinken aus dem Quell zur Begeisterung für den Dichter wird auch in diesen Zeiten erst erwähnt*). — Allein auch abgesehen von der Hirtenmuse tritt nun bei den römischen Dichtern der Gedanke der poetischen Begeisterung durch die Natur auf eine merkwürdige Weise in den Vordergrund, und es bildet sich um sie eine Decoration aus allen

*) Am thracisch-macedonischen Libethron und der dazu gehörigen Gegend, denn in der böotischen Musengegend waren Libethrische Nymphen von Musen getrennt gehalten, scheint sich die Lokalsage gebildet zu haben, die Musen, wahrscheinlich dann auch als Töchter einer Landesnymphe (der Pimpleis?) betrachtet, für ein dort einheimisches, vorzugsweise musisches (warum, wird der Mythus wol gesagt haben) Nymphengeschwister zu halten, und zwar, scheint es, für Najadennymphen. Hienach waren denn die Musen Libethrische Nymphen, aber wie gesagt vom thracischen Libethron herzuleiten. Das hat allgemeinen Eingang in Griechenland nie gefunden. Allein gelehrte Dichter haben es hervorgesucht, vielleicht auch veranlasst durch irgend eine Anwendung oder Anspielung, die davon, ohne Zweifel passend, in der ältern Litteratur gemacht war (Epicharm?). Der Gelehrsamkeitshascher Lykophron lässt 275 den Achill (nach Odyssee 24) beklagt werden von den Nymphen, welche liebten des Bephyras Nass und die Libethrische Warte über Pimplea. Also sicher die Musen so bezeichnet. Bei Virgil VII, 21 sollen die angerufenen Nymphae Libethrides wahrscheinlich die Musen sein. Gewiss sind es die puellae Naides X, 9.

Naturelementen und Naturstätten, welche in Griechenland in Verbindung mit den Göttern der Poesie und Prophetie zu finden waren. Und da treffen wir denn gleich in der ersten Ode des Horaz unter den Göttern, denen man die Begeisterung des höhern lyrischen Gedichts, im kühlen Walde, abzuhorchen habe, die Nymphen. Nach Vossens Uebersetzung, welche den Ton trifft:

> Mich hat Epheu, der Kranz edler Begeisterung,
> Himmelsmächten gesellt; mich hat der kühle Hain
> Und die Nymphen im Chor schwebend mit Satyren
> Abgesondert vom Volk: falls mir den Flötenhall
> Nicht Euterpe versagt noch Polyhymnia
> Lesbos tönendes Spiel mir zu besaiten flieht.

Wobei wir sogleich uns erinnern, dass nach Horaz an einer schönern Stelle ja „die Wasser es sind, welche das fruchtbare Tibur durchströmen, und der Wälder dichtes Laub, welche den bilden, der durch äolisches Lied (d. h. also durch höhern lyrischen Gesang) berühmt wird." Nun finden wir die römischen Dichter immer in Grotten und Hainen und bei den Quellen, vorzüglich in den Stätten und auf den Bergen der Musen, in Pieria, auf dem Helikon, dem Parnass, — welcher uns erst bei den römischen Dichtern als Dichterberg erscheint, und Kastalia bei ihnen als Dichterquell, — auf den Musenbergen und an den Musenquellen, aus welchen Schlucke genommen werden (haustus), von den Blumen dort ihm die Kränze gepflückt*). Und es bildet sich daraus eine poetisch-metaphorische Sprache, eine kleine mythologische Partie, die in der That oft nicht genau zergliedert werden müssen, um nicht stelzenhaft und thöricht zu erscheinen. Ich wundere mich hiebei, dass die Römer für Spätere aus diesem Kreise noch etwas übrig gelassen. Gleichwol der Pegasus als ein Ross, welches man nur zu besteigen braucht, nicht um sicher herunter zu fallen, sondern um sicher in den Poetenhimmel empor zu

*) Einzelne Vorgänge bei den Griechen an rechter Stelle wird man nicht leugnen. Die „Rosen aus Pieria" schön bei Sappho 69. — Wenn schon Ennius seinen Traum auf den Parnassus verlegte, was doch mehr für als gegen sich zu haben scheint, so möchte man um so mehr wissen ob er in einer griechischen Stelle, etwa schon eines Alexandriners, hinreichenden Vorgang fand.

fliegen, ist erst bei den Neuern in Anwendung gekommen. — Horaz hat noch mehrere hieher gehörige Stellen; ich werde sie nicht alle, z. B. auch nicht die obige aus der ersten Ode, in Schutz nehmen. Demohngeachtet war Horazens Sinn für die Natur ein reiner und ächter, ja inniger, eben so wie seiner Freunde und Genossen, des Virgil, des Tibull. Bei ihnen ist dieser Zug zur Natur ohne Zweifel eine Wahrheit. Und wem sollte es heute nicht begreiflich sein, wenn die begabteren aber friedlichen Geister, für welche das Leben einer Idee bedurfte, nachdem ihnen die Idee der bürgerlichen Freiheit verloren war, um so mehr ihre Erhebung und ihre Beruhigung fern von den Wirren der doch verlorenen staatischen und städtischen Thätigkeit in der Zurückgezogenheit des Landes suchten. Aber das war eine merkwürdige Verkettung der damaligen Verhältnisse, um welche sie glücklich zu preisen sind, dass sie dort nicht nur sich selbst hinretteten, sondern auch ihren Patriotismus wiederfanden.

Doch in jener allpoetisirenden Zeit kam nun die Menge der unbegabten Nachahmer. Die glaubten — Horaz bezeugt es — das gehöre vor allem übrigen zum Genie, mit Haar und Bart in die Einöde zu gehn. — Ausser dem, was wir in der bezeichneten Art lesen, wie vieles werden noch die verlorenen Gedichte der vorlesenden Dichter und die Prologe, mit denen sie ihre Vorlesungen einzuleiten pflegten, enthalten haben! Unter diesen Eindrücken schrieb Persius seinen Prolog:

Nicht wusch ich meine Lippen aus der Gaulquelle,
Noch auf Parnassus Dichterhaupt erschien, wüsst' ich,
Ein Traum mir, dass ein Poet ich unversehns dastand.
Die Helikonschwestern und die blasse Pirene,
Sie lass' ich jenen, deren Bilder rings umschlingt
Der zähe Epheu, während ich ein Halb-Bauer
Zu der Seher Opfern mein Gedicht herantrage.
Wer löst dem Papagei seine Zunge zum bon jour
Und lehrt die Elster Menschenworten sich nachmühn?
Der Geistesspender und der grosse Kunstmeister,
Versagten Lauten nachzustreben kunstfertig,
Der Bauch: und schimmert reizend erst der Geldsäckel,
Den Dichter Rabe und die Dichterin Elster,
Du hörst sie reinsten Musennektar austönen.

In dem Dialog über den Verfall der Beredsamkeit, welcher dem jugendlichen Tacitus anzugehören scheint, stellen ein Ver-

fechter der Beredsamkeit und der Dichtkunst ihre Gründe gegen einander. Jener sagt nach anderm, was er zum Nachtheil der Dichtkunst vorgebracht: „Dazu füge noch dass die Dichter, wenn sie etwas würdiges zu Stande bringen wollen, den Umgang mit den Freunden und den Genuss der Stadt aufgeben müssen, dass sie allen übrigen Verbindlichkeiten sich entschlagen und, wie sie selbst sagen, in Wälder und Haine, d. h. in die Einsamkeit entweichen müssen.“ Ihm erwiedert der Gegner: „Wälder und Haine und die Abgeschiedenheit gewähren mir solche Lust, dass ich es für einen vorzüglichen Vortheil der Poesie halte, dass Gedichte nicht im Geräusch, noch während der Client vor der Thüre wartet, noch unter der Trauer und den Thränen der Verklagten gemacht werden, sondern es entweicht die Seele in reine und unschuldige Gegenden und geniesst der heiligen Plätze.“

Wir haben es hier mit einer Zeitfrage zu thun. Quintilian verlangt in seiner Anweisung für den Redner Einsamkeit und grösseste Stille, aber — deshalb müsse man nicht sogleich diejenigen hören, welche meinen, Haine und Wälder seien dazu am besten geeignet. Ihm scheine die Anziehung der Natur abzuziehen von dem Gegenstande der Arbeit. „Der Wälder Anmuth, sagt er, und die vorbeigleitenden Flüsse und der Lufthauch in den Zweigen und der Vögel Gesang und schon die Freiheit weit umherzublicken ziehen uns an sich. Daher scheint mir jene Lust die Aufmerksamkeit eher zu erschlaffen als zu spannen.“ Er verweist an Studirstube und Lampe: den Redner gewiss: es scheint auch den Dichter. Und hätten wir über die schwierige Frage zu entscheiden, wir müssten ihm Unrecht geben. Denn wir haben die Zeiten selbst gesehen, wo die Dichter, wenn sie gar nichts konnten, immer hinausgingen in die Natur und immer trunken waren von der Natur so sehr, dass man zu der einen Frage an sie wol sich gedrungen fühlen mochte, die an einen Trinker gerichtet wurde: den ganzen Tag seid ihr betrunken, wann trinkt ihr?

9. Also wenn der Grieche in die Natur sah, so schaute er Götter und Gestalten, und demnach, wenn er ein Leben der Natur zu beschreiben oder zu schildern hatte, werden auch diese Gestalten als Mittel der Beschreibung sich mit einstellen. Im Verlaufe unserer bisherigen Darstellung sind uns ver-

schiedene Stellen entgegen gekommen, an denen schon allein wir uns das verdeutlichen können. Jene Stelle aus Pindar, wo bei der Schilderung des beginnenden Frühlings mit gesagt ward, dass die Horen aus ihrem Gemache treten: oder die bekannte Horazische Gratia cum Nymphis geminisque sororibus audet ducere nuda choros: oder die Aeschyleische Erwähnung der Korykischen Höhle, die Schilderung der Vögel von ihrem Winteraufenthalt in den Grotten, welche dann von den Nymphen belebt sind. Aeschylus in der Schilderung der Schlacht von Salamis hat die kleine Felseninsel zu erwähnen, die von den Griechen erstiegen ward, dort eine auserlesene Schaar zu vernichten. Da heisst es:

> Es ist eine Insel vor dem Platz von Salamis,
> Klein, schwer zu landen, die der reigenliebende Pan
> Beschreitet auf dem meerbespülten Uferfels.

Hiemit ist eben so kurz als eindringlich die felsenzackige Insel geschildert. Aber freilich das empfindet man nur, wenn man sich mit der Bedeutung dieser Figuren bekannt gemacht hat, wenn ihr Auftreten das Gefühl und die Anschauung erregt, welche sie dem Griechen erregten. Das ist es, was offenbar so häufig nicht geschehen, und dann allerdings liest man über solche Stellen hinweg, ohne nur zu bemerken, dass man eine Naturschilderung vor sich hat und sieht etwa höchstens darin einen angenehmen rhetorischen Schmuck. — Die Nereiden sind uns oben noch nicht begegnet. Was Wunder wo wir vom Wogentanz sprechen wenn sich dem griechischen Dichter gleich der Reigen der Nereiden an die Stelle schiebt: wie in dem Sophokleischen Chor, wo das seethätige Leben in den attischen Meeren geschildert wird: das in die Wogen Mächtig geschwungene Ruder tanzt, Und rings zieht Nereidenschaar Hundertfüssigen Reigen. — Und wie viel natürlicher noch dem plastischen Künstler? der allerdings wol lange Zeit hindurch auf die Frage z. B. wie bildet man Meeresleben — denn was ist ihm Meer? — nur die Antwort fand wie die Phantasie seines Volkes sie vorgefunden: durch Nereiden, durch Tritonen.

Doch die Erscheinung der Göttergestalten zur Verherrlichung des Naturlebens geht noch weiter. Denn die Natur ist ihm überhaupt das Freudenlokal für die Götter, und wo

eine herrliche Gegend ist, da ist er geneigt auch diejenigen olympischen Götter, welche häufig auf der Erde verkehren und in deren Natur vorzugsweise Heiterkeit und Anmuth vorwaltend sind, erscheinen zu sehn, den Freudengott Dionysos, die jugendlichen Wald und Feld liebenden Artemis und Apollo, die Anmuthsgöttin Aphrodite, seit dem verbreitetern Kultus oder Mythus der Göttermutter auch diese, die auf den Bergen ihre Reigen führt, um welche sich gleichfalls Pan und Nymphen schaaren.

Um mit diesen Mitteln der Darstellung umzugehn, um nach der jedesmaligen Wichtigkeit und Stelle mit Worten oder mit Gestalten und mehr oder weniger verweilend zu schildern, um nicht, dem Naturschilderung jeder Art so leicht ausgesetzt ist, in Ziererei zu verfallen — den Geschmack und die Wahrheit, welche dazu gehören, wird man in der klassischen Periode durchweg antreffen: auch es in der Ordnung finden, wenn Euripides wol schon einmal damit Musik treibt. Im Anfang des Oedipus Koloneus, wo der blinde Oedipus von der Tochter geführt hereinkommt, giebt ihm Antigone die Beschreibung des Ortes, wohin sie gekommen, also an:

Die Thürme, die
Die Stadt umschliessen, liegen fern dem Auge noch;
Doch dieser Ort ist heilig anzuschaun: es schwillt
In Fülle Lorbeer, Rebenstock, Oelbaum und süss
Hervor in Chören tönt der Mund der Nachtigall.

Dagegen beginnt der Chor, welcher ausdrücklich der Verherrlichung dieser Gegend und des ganzen attischen Landes gewidmet ist:

Zum rossprangenden Land, o Gastfreund, zogest du ein,
Dem lichthellen Kolonos,
Wo die melodische Nachtigall
Gern einkehrt und weit hinaus klagt in blühende Thale
Tief aus grünender Nacht des Epheus und göttergeweihtem Wuchs,
Tausendbefruchtetem, welchen die Sonne nicht
Und keines Wintersturmes
Anhauch trifft: wo von holdem Wahnsinn erfüllt Dionysos stets hereinzieht
In dem Geleite der Götterammen.

Und hier treten nun im Verlauf mehrere Götter ein und hinein.

Dass die hier genannten Götter, wenigstens mehrere von ihnen, auch in jener Gegend Heiligthümer hatten, macht keinen Unterschied: was der Dichter damit sagen will ist nicht: sie werden hier verehrt; sondern durch das Verkehren der Götter daselbst wird die Herrlichkeit des Landes gehoben und verklärt, vielleicht auch mit erklärt. Denn dass unter der Anwesenheit der hohen Götter die Natur sich schmückt, ist ein alter Gedanke. Wie in der Ilias als Poseidon über die Flut fährt, „die Ungethüme der Tiefe hüpften umher aus den Klüften, den mächtigen Herrscher erkennend.“ Ausgeführt in dieser Art war von Alcäus in einem Hymnus auf Apollo sein Zug auf dem Schwanengespann von den Hyperboreern nach Delphi: die Cikaden, die Schwalben, die Nachtigallen singen ihm zu Ehren, der Kastalische Quell floss leuchtender, der Kephissos hebt seine Wellen höher. — Leider ist uns das Gedicht selbst verloren. — Freilich geistreich muss man sein und Seele muss man haben; und zu welchen überraschenden Combinationen und seelenvollen Naturschilderungen dann jene Sympathie der Götter für die Natur führen könne, das vergegenwärtigen wir uns an dem erhaltenen Lied aus den Vögeln des Aristophanes, womit der Wiedehopf der Nachtigall ruft:

Auf auf, o Genossin, verscheuche den Schlaf
Und löse des heiligen Lieds Melodien,
Die dein göttlicher Mund wehklagend ergiesst,
Wenn um Itys, um mein unglückliches Kind
Und deins, aus der schmetternden Kehle du perlst
    Das schmelzende Lied.
Es entsteigt durch des Epheus Blättergebüsch
So klar dein Hall zu den Höhen des Zeus,
Wo Phöbus, der Lockenumwallte, dir horcht
Und dem Thränenerguss antwortend den Klang
Aus den silbernen Saiten entlockt und zum Lied
    Die Unsterblichen reiht.
Und hin durch die Reihn der Unsterblichen zieht
    Einhälligen Munds
Der Seligen göttlicher Wehruf.

Die Stelle erinnert noch an die Verwandlungsgeschichten, in welchen der Grieche auch manchem Eindruck der Natur Gestalt und ethische Bedeutung gab.

10. Erst wenn die Schönrednerei eintritt, wenn im Mangel des Gedankenstoffs die Beschreibung sich vordrängt, wenn es zum Bewusstsein gekommen, dass man auch Styl schreiben könne und dass die Natur, welche so lang und breit ist, ein immer zugängliches Thema bietet — dann tritt das Hervordrängen der Naturbeschreibung ein. So geschah es in Griechenland gleich mit der ersten Periode der Sophistik. Wir haben keine Beispiele aus jener verlorenen Litteratur; aber Plato's Spott ist uns Bürge dafür. Denn man müsste den Plato nicht wohl verstehen, wenn man im Phädrus, wo er auch eine Naturschilderung braucht, nicht an einem leisen Abfallen die Verspottung heraushören könnte. „Die Quelle, sagt Sokrates, wie lieblich strömt sie unter der Platane, von sehr kaltem Wasser, wie man mit dem Fusse prüfen kann.“ Wobei man natürlich sich vorstellen muss, dass der unbeschuhte Sokrates einigemal mit dem Fusse in der Quelle herumrührt. Besonders dann der Schluss: „Wollen wir auch nicht vergessen den frischen Lufthauch wie lieblich und gar so angenehm und wie er ein Sommerlied schwirrend in den Chor der Cikaden tönt. Besonders fein aber ist es vom Grase, dass es am sanften Abhange reichlich gewachsen ist, um — wenn man sich hineinlegt, den Kopf recht schön zu halten.“

In der alexandrinischen Poesie, wo in den aufkommenden genrebildlichen Darstellungen (Idyllien) auch die ländliche Darstellung ihre Stelle einnahm, ist die Scenerie der Natur mitunter anmuthig und höchst gefällig behandelt worden. Theokrits Name braucht nur genannt zu werden. Andrerseits wird man auch zu der Bemerkung geführt, wie grosse Zeit man jetzt für kurze Gedanken hatte. Der Gedanke: der Winter ist entschwunden, mit dem anbrechenden Frühling regt sich überall Leben, Frische, Schönheit, Musik; sollte nicht auch der Sänger sein Lied erheben? — ich weiss nicht warum er nicht auch einem Pindar anstehn würde, in wenigen wahrwiegenden Zeilen! Jetzt finden wir ihn zu einem ganzen Gedichte ausgesponnen (des Meleager), ganz anmuthig allerdings, von dreiundzwanzig Hexametern.

Die zweite Periode der griechischen Sophistik, hindurch die Kaiserzeit, wie sollte sie dem Vorgang jener ältern nicht nachgegangen sein. Wohl geschah es: und wir bemerken die Anwendung der Naturschilderungen in allen Formen jener Rhetorik, zu denen auch der Roman gehörte, sich ausbreiten. Selbst bei Kirchenschriftstellern hat man Gelegenheit, die Mode wahrzunehmen.

Uebrigens ward es auch bemerkt, und folgende Aussprüche darüber werden schon wegen der Männer, von denen sie herrühren, nicht ohne Interesse sein. „Die unverständigen Rhetoren, sagt der Kaiser Julian, denen aus Mangel an Gedanken und weil sie aus den vorliegenden Umständen nichts zu erfinden wissen, Delos beifällt und Leto mit ihren Kindern, sodann Schwäne mit helltönendem Gesang und hineinrauschende Bäume und thauige Wiesen, weiches und tiefes Grases voll, und der Duft aus den Blumen und der leibhaftige Frühling und derartige Bilder.“

Freilich ist das als wenn man den Himerius hörte. Viel früher klagt Epiktet, dass jetzt sogar Philosophen vielfach nur darauf dächten als Stylisten bewundert zu werden. „Ein solcher geht dann nach dem Vortrage hin und fragt: Wie kam ich dir vor? — Bewunderungswürdig, Meister. — Wie hab' ich jene Stelle gesprochen? — Welche? — Wo ich den Pan und die Nymphen beschrieb. — Ausserordentlich!“

Die griechischen Rhetoren dieser spätern Zeit sind bisweilen sehr aufrichtig. Sie, denen aller Glorien höchste die Glorie des Rhetors ist, verhehlen nicht, dass Reden auch hier der Zweck ist. Sie verfassten Uebungsbeschreibungen der Natur, z. B. bei Libanius des Frühlings. Bei demselben des Gartens. In dieser, nachdem alles aufgezählt, zuletzt hervorsprudelnde Quellen und fliegende Vögel, ist der Schluss: „Und dieses alles war lieblich zu sehen, aber Zuhörern es zu schildern noch lieblicher.“

Eine ausführliche Beschreibung des Thales Tempe in Aelians Miscellaneen beginnt: Wohlan auch das thessalische Tempe lasset uns abschildern mit Worten und abbilden. Denn es ist eingestanden dass auch die Rede, wenn sie Kraft des Ausdrucks besitzt, nicht schwächer was sie will vorzustellen vermag als geschickte Künstlerhände.

Bei solcher Mode und Absichtlichkeit kann nicht ausbleiben bald Nüchternheit, bald Unanschaulichkeit des fortgesetzten Naturabschreibens — worüber Lessing, der damals ein Beispiel aus Haller nahm, im Laokoon ganz vortrefflich gesprochen: einer spätern Zeit kam es nur zu häufig ungenehm ihn zu hören —: endlich Affectation; es giebt Stellen, die mit Gleichklängen und Pointen gearbeitet sind. Eine affectirte Naturschilderung, etwa aus dem Hirtenromane des Longus, mit einer desgleichen aus einem neuern Hirten- oder Dorfromane ist keineswegs ohne Interesse. Der griechische Rhetor weiss sich innerhalb seiner Aufgabe, seines Amtes. Freilich legt er auch im Garten gezierte Modekleidung an, sucht sie auch wol bemerklich zu machen, weil es der Zeit zur Mode der guten Gesellschaft so gehört. Zu süsslichen Gesichtern findet er sich weiter nicht veranlasst.

Wollen wir aber, bei Neuern wie bei Alten, ja nicht zu strenge sein. Aus den Erfahrungen, welche wir in einer Zeit, wo die Naturschilderung auf Wegen und Abwegen gewuchert hat, haben abnehmen können, müssen wir auch diese festhalten und es ernsthaft aussprechen — dass auf keinem Gebiete über alle Arten von Fehlern man leichter sich hinweg täuscht und hinweg täuschen lässt — schon durch die blosse Erwähnung der Naturgegenstände. Eine Rose und ein Mondschein erregen immer eine angenehme Empfindung, und was vermag nicht eine Palme!

11. Doch in keiner Zeit des Alterthums hat Naturschilderung und Naturdichtung eine Breite und eine Bedeutung angenommen wie es in neuern Zeiten geschehen ist: die Natur gewann nie eine so exclusive Stellung. Dem Alten war die Natur Götter neben Göttern. Dem einen Gott trat die Natur als etwas gesondertes gegenüber: dass sie hiemit ihrerseits eine Tendenz, einen Keim zur Einheit erhielt, entwickelte wie spät auch immer die merkwürdigsten und ungeahnten Folgen. Auch die Färbung der Naturdichtung musste hiedurch wie durch das Wegfallen der Gestalten vielfach eine andere werden. Ich darf es allerdings nicht umgehen, diese Gegensätze noch deutlicher und geschiedener ins Bewusstsein zu rufen: allein in einer eben so weit wie tief greifenden Sache, der ich keineswegs gewachsen sein würde, nur

in nothwendigster Skizze und innerhalb der uns zunächst liegenden Grenzen.

Klopstock sang:

> O Anblick der Glanznacht, Sternenheere!
> Wie erhebt ihr, wie entzückst du, Anschauung
> Der herrlichen Welt! Gott Schöpfer!
> Wie erhaben bist du, Gott Schöpfer!

Oder Zürcher See:

> Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
> Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
> Das den grossen Gedanken
> Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Dieses alttestamentliche und christliche Naturgefühl „die Natur lobt ihren Schöpfer" konnten die Alten nicht haben. Ihnen ist die Natur selbst Götter in der Reihe und Ordnung anderer Götter, und die Schöpfung besonders zu betonen liegt auch nicht in ihrer Religion, sondern den Kosmos. Dass im Gefühl, die Erscheinungen der Natur zu erheben, damit ihr Schöpfer oder ihr Gewaltiger um so erhabener werde, eine treffliche und grosse Poesie hervorgehen könne ist unzweifelhaft.

Geht dieselbe Richtung auch und besonders auch ins Kleine, sieht sie nach dem Schöpfer auch in der kleinen Natur, betrachtet und behätschelt sie diese mit teleologischen Hintergedanken und mit sonstigen moralischen Stimmungen über die Natur als eine gute Gabe Gottes, so entsteht das irdische Vergnügen in Gott: Brockes, Thomson, dessen Jahreszeiten gebührend mit einem Hymnus an Gott abschliessen. Es ist derselbe Grund und Boden, auf welchem (Ehren halber zu nennen) J. H. Voss auch steht und auf welchem das Kuhblümchen seine Berechtigung hat. Mit der Teleologie befassten sich die griechischen Philosophen auch: schon Sokrates; dann die Stoa um gegen die Epikureer die Providenz zu beweisen: eine schön geschriebene Stelle in ihrem Sinne ist z. B. bei Cicero. Ich muss es behaupten, sie standen damit niedriger als die griechische Volksreligion. Der Begriff der schönen Ordnung, der Harmonie, des Kosmos, der tief die griechische Religion durchzieht, ist ein viel höherer als jener der Teleologie, die in jeder Beziehung etwas kümmerliches hat. In

die Poesie hat dies bei den Griechen keinen Eingang gefunden.

Uebrigens machen geringere Trivialität und mehreres Gemüth — da überhaupt das Gemüth es ist, was hier die Poesie ersetzt — immer noch in dieser Richtung bedeutende Abstufungen.

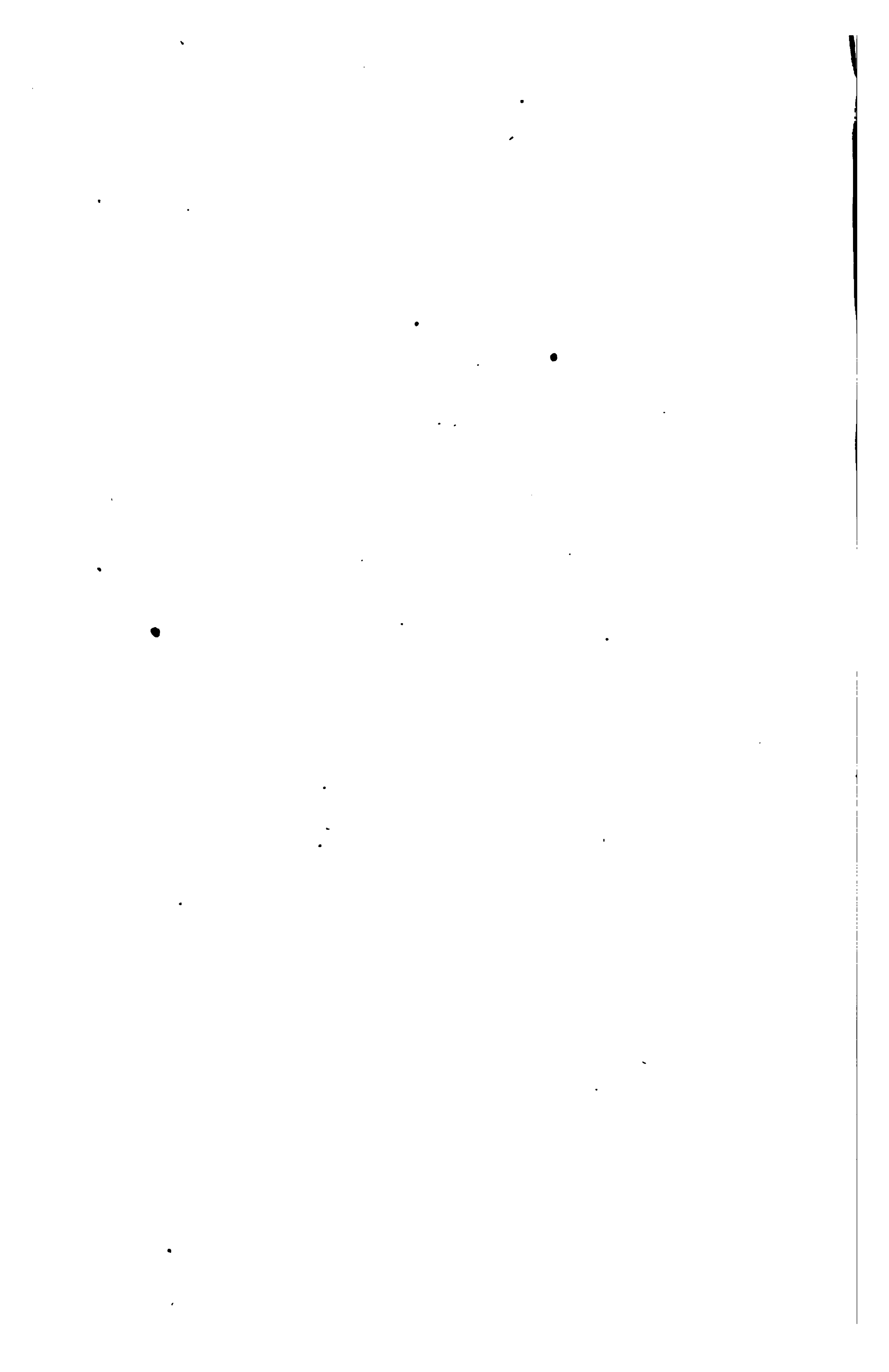
Doch diese Richtung veraltete. Es kam ein Gegenschlag mit jener gehobenern poetischen Stimmung, deren erhöhter Wärme Lessings zum Himmel gerichtete Blume sich wol würde erschlossen haben, während die Nikolai's von heute wie von damals daran zu nichte werden; an deren besten selbst mir Göthe's herrlicher Spruch aufleuchtete: wer sich vor der Idee scheut, verliert auch den Begriff. — War die Natur in jenen Richtungen eigentlich todt, so vereinigten sich Philosophie und Poesie, sie beseelt zu denken: die Dichtenden, und wie erfasste Göthe's dichterisches Wesen die strebsamern Seelen, oft freilich nur die aufgeregte Phantasie, lehnten sich theils an Volksmährchen und Volkslied, die es sich nie hatten nehmen lassen, mit den einzelnen Geschöpfen der Natur, mit Thier und Vogel, mit Blume und Busch, ja mit Frau Sonne vertrauten und gemüthlichen Umgang zu pflegen. Allein die eigentlich verbreitete Meinung und Stimmung war eine andere.

„Sind nicht die Berge, Wogen und die Himmel ein Theil von mir und meiner Seele so wie ich von ihnen? Ist nicht die Liebe ihrer tief in meinem Herzen mit frommer Leidenschaft?“ Byron.

Die Natur war ein beseeltes eines, ein göttlicher, dem menschlichen verwandter gleich gestimmter Naturgeist, in dessen eine Unendlichkeit sich die unausgefüllte Seele der poetisch angeregten Zeit im Gefühl einer Verwandtschaft hineinversenkte oder auch sehnsüchtig hineinträumte. Kam doch dazu jene eigenthümliche melancholische Stimmung und Zerfallenheit, von welcher — aus nicht so leicht auszufindenden Ursachen — die Alten in solcher Weise bewahrt geblieben: um so mehr lehnte sich das Gemüth an das in Schönheit und Gesetz unbezweifelbare, an die Natur. Hineinträumte, sagte ich. Denn jene Unbestimmtheit des Träumelns hat eine Zeit lang allerdings etwas anschmeichelndes. Immer be-

horchte man die Natur, die immer etwas zu sagen schien — aber was? Sie zu verstehen vermochte man meistens nicht, auch wenn man der Unbestimmtheit, welche mit der Zeit der menschlichen Natur gemäss unbehaglich empfunden wurde, sich wol enthoben hätte. Denn die gestaltende Kraft gebrach, jenen Träumen und Traumbildern Gedanken, Gestalt und poetische Gestalt zu geben. Und wen kann es Wunder nehmen, wenn dies schon den Geistern zweiten Ranges meistens nicht gelang? Man denke sich nur in jene Lage, wo keine überlieferten Gedanken, — denn die alten moralischen Gedanken, und welch ein wirklicher und grosser Fortschritt war das, waren aus diesem Gebiet verscheucht —, keine überlieferte poetische Gestalten und Geschichten gegeben waren, ausser wirklich einiges aus der Volkslitteratur, welches jedoch auch, nur aufgefrischt in seiner Naivetät, und man empfand das wol selbst, zwar ein anmuthiger poetischer Lückenbüsser war und gegen Dürre eine Erfrischung, aber doch nicht einen vollern Inhalt der Gegenwart wiedergab. Meistens nur die Geister des höchsten Ranges wussten der Sehnsucht und Empfindung, welche in dieser Stimmung die Natur ihnen erregte, Ausdruck und Form zu geben. So Göthe. „Wie im Morgenglanze du rings mich anglühst, Frühling, Geliebter!“ . . . . So Byron, durch welchen noch entschiedener und vorzugsweiser diese den Alten ganz fremde Naturdichtung, gegründet auf eine exclusive Stellung der Natur und der Ausfluss einer der merkwürdigsten Kulturwendungen, ihren Ausdruck fand. Während sein tiefes Gemüth und sein selbstständiger Geist in Menschen und Geschichte nur schmerzvoll oder bitter berührt ward, und er sich ganz anlehnte, ja anklammerte an die Natur, die in ihrer Schönheit und Vollkommenheit sich selbst rechtfertigte, ist er's, so oft und immer wieder und wieder er zu ihr zurückkehrt, der die Natur immer versteht, der die Natur niemals abschreibt, sondern wie einer Freundin und Geliebten mit anempfindendem Verständniss jede ihrer Mienen zu deuten weiss und ihre innersten Gedanken ihr aus der Seele liest.

Gott, Götter und Dämonen.



1. Auf der Stufenleiter lebender Wesen stehen über den Thieren, über den Menschen eine Gattung durch specifische Eigenschaften als Gattung bestimmbar, durch übermenschliches Vermögen, — durch Herrlichkeit, Mächtigkeit, Seligkeit hoch über alles lebende emporragend. Als eine solche Gattung heissen sie Götter. Allein diese Wesen stehen mit ihrer Macht in vielfacher Wirkung auf den Menschen. Der Mensch denkt und empfindet sie vielfach gerade als Wesen, welche auf ihn einwirken. Als solche hat der Grieche für sie den eigenthümlichen Namen Dämonen. Wenn er eines jener Wesen denkt oder schaut als ihn oder überhaupt einen Menschen oder die Menschen fördernd oder schreckend, erhebend oder demüthigend, durch Zeichen sich verkündend, auf Sinn, auf Schicksal einwirkend, als wohlthätig oder verderblich, als gütigen, als ungütigen Gott, — da heisst er ihm eigentlich Dämon. Und entferne man ja das noch immer nicht seltene Vorurtheil, als habe Dämon vorzugsweise den Begriff böser Gottheit. — Demnach wenn es im Homer heisst oder wo sonst immer nach ihm: er stürmte auf ihn ein einem Gotte gleich, so bedeutet das: so herrlich, so gewaltig. Er stürmte auf ihn ein einem Dämon gleich, so heisst das: so schrecklich, so gewaltsam. So von der äusserlichen Erscheinung durch alle Phasen bis zur innerlichen Einwirkung, schon im Homer. „Möge ein Dämon ihn zurück in die Heimath führen“ (s. φ, 201, vgl. 196). Ein Dämon führt einem einen Löwen in den Weg, haucht Muth ein, wendet den Sinn des Menschen zu dem oder jenem Entschluss, und so fort. Wir verstehen ja hiernach wol vollkommen Stellen wie etwa wenn es bei Aristophanes von Helios, dem Sonnengotte, heisst, er sei „unter Göttern und Sterblichen ein grosser Dämon.“

2. Dass es nicht nothwendig ist, die göttliche Einwirkung, auch wo sie stattfindet, immer durchs Wort auszudrücken, versteht sich von selbst, d. h. es versteht sich von selbst dass überall, wo Dämon richtig gesagt werden könnte, auch der Ausdruck Gott eintreten kann, wie er denn auch überall sich findet. Fraglicher wäre und nur durch den Gebrauch zu entscheiden, ob der andere Ausdruck, der eigentlich den Gott in einer eigenthümlichen Beziehung zu zeichnen die Kraft erhalten, auch diese Beziehung hat aufgehen können, ob der Grieche auch Dämon und Dämonen gesagt hat, wo es auf die Hervorhebung jener Beziehung gar nicht ankommt, ob er Dämon und Dämonen gesagt auch ohne etwas anderes zu denken als bei Gott und Göttern. Die Antwort ist, dass auch dieses und zwar schon von den ältesten Zeiten geschehen sei. Athene kehrt bei Homer von der Erde in den Olymp zurück zu den andern Dämonen. Pindar an einer bekannten Stelle, wo er eine ihm anstössige Gottesfabel zurückweist, sagt er: für den Menschen geziemt sich's von den Dämonen schönes zu sagen. Oder wo er den Aeakus preist, der selbst den Dämonen ihre Streitigkeiten schlichtete: und sonst. — Herodot mehrmals. Z. B. für den grössesten Dämon (*τὴν μεγίστην δαίμονα*) halten die Aegyptier die Isis. Oder: die Aegyptier kennen weder die Namen des Poseidon noch der Dioskuren und haben diese Götter nicht unter die andern Götter aufgenommen. Gleichwol hätten die Aegyptier den Namen irgend eines Dämons von den Hellenen empfangen, so würden sie dieser ganz besonders gedenken. — Aeschylus: fälschlich nennen dich die Dämonen Prometheus. Und so fort durch alle Zeitalter*).

*) Bisweilen zur blossen Abwechslung. Wovon noch hier stehen mag aus Aristophanes: „uns Wolken, die wir am meisten von allen Göttern der Stadt nützen, opfert und spendet ihr allein von den Dämonen nicht." — „Die olympischen Dämonen" hat man auch gesagt. Solon: *συμμαρτυροίη ταῦτ᾽ ἂν ἐν δίκῃ Κρόνου μήτηρ, μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, ἄριστα Γῆ μέλαινα.* Uebrigens darf man für den Sprachgebrauch ungefähr folgendes sagen: die attischen Prosaiker (denn die Poesie hat es immer frei angewendet) fallen nicht häufig auf *δαίμων* für das blosse *θεός*. Anders ist das Verhältniss in der ionischen Prosa, und der spätern. Und hier geschieht es dass die rhetorisirende Prosa mit *δαίμων* für *θεός* auch Staat macht: wie selbst in epischen Dichtern dem an das ältere Epos gewöhnten Ohr manchmal die ähnliche Absicht

3. Wir merken zunächst auf einen Unterschied zwischen Griechen und Römern. Der Römer schuf für die wirkende Macht des Gottes, für seine Wirksamkeit eine eigene Bezeichnung, das Numen. Er spricht von dem Numen des Gottes. Der Grieche schuf zur Bezeichnung des Gottes selbst, insofern er ihn von der Seite seiner Wirksamkeit, seiner wirkenden Macht betrachtet, eine eigene Benennung: der Dämon. Wo der Römer die Macht und das Numen eines Gottes empfindet, empfindet der Grieche den Dämon. Allerdings aber ging der Römer auch mit seinem Worte dahin fort, dass er die göttliche Wirksamkeit persönlich für die wirksame Gottheit setzen konnte, d. h. numen ganz wie Dämon gebrauchen: und auch geradezu für deus. Zum Beispiel aus vielen: „dort habe Latona diese Numina (Apollo und Diana) geboren," Tacitus. „Aus Holz waren in alter Zeit auch die Bildsäulen der Numina," Plinius.

4. An Gott und Dämon schliessen sich in gleicher Unterscheidung die adjectivischen: göttlich und dämonisch. Göttlich heisst was von göttlicher Natur ist, was mit göttlicher Natur begabt ist, was durch Herrlichkeit, Trefflichkeit, Ausserordentlichkeit über das menschliche herausragend ist. Dämonisch was den Eindruck macht dass es von einem Gotte veranlasst, gewirkt sei, dass es unter der Einwirkung eines Gottes stehe. „Dass Philipp plötzlich in solche Verlegenheiten verwickelt ist, Athenienser, das sieht einer dämonischen und wahrhaft göttlichen Wohlthat gleich," sagt Demosthenes; d. h. einer von Göttern gewirkten und übermenschlichen Wohlthat. Göttliche Menschen (die Griechen sind so glücklich dass sie viel von göttlichen Menschen zu sprechen wissen) sind entweder ungemeine, wie Homer von Hektor sagt „der ein Gott war unter den Menschen," oder mit göttlicher Natur begabte, wie es von Gelehrten nicht selten zu verstehen ist, besonders auch von Dichtern: denn, wie Plato sagt, „das poetische Geschlecht ist göttlich und wenn es psalmodirt trifft es mit Charitinnen und Musen vielfach die wahre Natur der Dinge."

Höchst mannigfaltig und eigenthümlich ist der Gebrauch des Wortes „dämonisch" und geht durch eine ganze Stufen-

---

bemerklich wird. — Ueber numen ist wol eine ähnliche Bemerkung zu machen, aber viel merkwürdiger wie spät überhaupt es aufkommt.

leiter hindurch, namentlich auch in der Anrede: Dämonischer, dämonischer Mensch. Wenn Andromache mit Hektor zusammentreffend, als er seinen Knaben anlächelt, ihm die Hand giebt und das Gespräch beginnt: „dämonischer — seltsamer Mann, übersetzt Voss —, dein Muth wird dich zu Grunde richten und du hast kein Mitleid mit Weib und Kind,“ so ist's der Eindruck des mit Erschrecken verbundenen Erstaunens im Anblick seiner unerschütterlichen Heldenruhe. Wenn später er sein letztes Abschiedswort, indem er sie mit der Hand streichelt, also beginnt: „Dämonische, sei mir nicht gar zu betrübt im Herzen; denn kein Mann wird mich über Geschick zum Hades entsenden,“ so ist's herzliches Schmeichelwort. Es wird bezeichnet, dass mir einer so lieb, so gut, so hold erscheint, dass ich mir's gleichsam auf natürlichem Wege nicht mehr erklären kann, sondern durch die Einwirkung eines Dämons. Ueberall, wo mir einer ganz erstaunlich im guten oder bösen, ganz wunderbar oder ganz sonderbar vorkommt, tritt es ein. Durch alle Sprecharten und in jeder Zeit der Sprache angewendet nimmt es die mannigfaltigsten Abstufungen in Stärke und Höhe des Tons je nach Verhältniss der sprechenden Personen und der Umstände an. Im Ernst und Scherz, beim tiefsten Ergriffensein, bei Vorwurf, bei Aerger, bei Bitten, bei Schmeicheln. Wollen wir ein Schmeicheln in ganz anderm Ton als wir eben hörten, ja im äussersten Gegensatz, so hören wir aus der Komödie: „o dämonischer Mensch, sei kein neidisches Kerlchen!“

Weiter finden und verstehen wir die Ausdrücke mit dem Adverbium: dämonisch verliebt sein, dämonisch verlangen, dämonisch wünschen, wie der Landmann bei Aristophanes dämonisch wünscht wieder aufs Land zurückkehren zu können, dämonisch zerbläut (*δαιμονίως ὑπωπιασμένοι* Pac. 541), wenn es übersetzt sein soll: höllisch oder verteufelt.

In den deutlich erkennbaren Ernst der Religionssprache führt uns zurück der Ausdruck des Xenophon: es stirbt einer (wir müssen schon dem Wohlklang ein Opfer bringen) auf das dämonischste (*δαιμονιώτατα ἀποθνήσκει*), d. h. durch eine ganz besonders auffallende göttliche Fügung.

Perikles sagt den durch feindliche Verwüstung ihres Landes und durch die Pest entmuthigten Athenern bei Thucydides:

„man muss das dämonische mit Unterwerfung, das was von den Feinden kommt mit Muth ertragen.“ Also was von den Göttern geschickt, gefügt ist.

Demosthenes spricht von einer geheimen Abstimmung: sie wird den Göttern nicht verborgen sein, sondern „die Götter und das Dämonium“ werden den, der ungerecht gestimmt, kennen. Die Götter und die Vorsehung würden wir hier wol übersetzen können. Sowie die Vorsehung bei uns nicht etwas anderes ist als Gott, sondern zunächst eine gewisse weit greifende Eigenschaft und Manifestation Gottes, dann auch nicht selten für Gott insofern er als fürsehender bezeichnet werden soll: — so ist das Dämonium der Inbegriff der Götter insofern sie als waltend, in dem eben gebrauchten Beispiele insbesondere als kümmernd sich und waltend des gerechten und ungerechten Thuns der Menschen gedacht werden. Wir könnten hier wol übersetzen, wie ich schon bemerkte, die Vorsehung und können es in einzelnen Stellen öfter: nur müssen wir nicht vergessen dass in Dämonium das Waltende überhaupt liegt, an und für sich aber nicht wie in Vorsehung das gütig waltende.

Göthe sagt in der natürlichen Tochter nahe hinter einander von der Gottheit das Mächtige das uns regiert („doch wenn das Mächtige, das uns regiert, ein grosses Opfer heischt, wir bringen's doch mit blutigem Gefühl der Noth zuletzt“) und das Waltende („wenn das Waltende Verbrechen zu begünst'gen scheinen mag, so nennen wir es Zufall“). Das Waltende drückt nun in einem Worte sehr wohl den Begriff des Dämonium aus, nur — wohl bemerkt — dass ihm die religiöse Färbung fehlt. Auch sonst bedient sich Göthe der Ausdrücke: das Waltende und das Allwaltende. Auch lenkt uns dies auf die nothwendige Bemerkung, dass „das Daimonion“ eigentlich ein Adjectiv ist „das Dämonische“ und die Grenzen, wo es sich zu einem Substantiv verfestigt, schwankend sind. „Man muss aus dem was geschieht die Macht des Unsichtbaren erkennend das Daimonion ehren“ heisst es einmal bei Xenophon.

Ich erinnere mich, dass Göthe einmal von einer Eigenthümlichkeit der griechischen Sprache mit Anerkennung spricht, wodurch nichts begrenzt, nichts bepfählt werde. So ist diese Weise durch das Neutraladjectiv zu reden. Das Dämonische

— es ist an vielen Stellen nicht sicher zu empfinden und soll es nicht, ob der dämonische Wille, die dämonische Macht, die dämonische Wirksamkeit, das dämonische Wesen d. h. Gebaren, oder das dämonische Wesen d. h. ein gedachter persönlicher Träger, die Gottheit, gemeint sei.

Derselbe Fall ist es mit dem Ausdruck „das Göttliche,“ „das Theion“ (τὸ ϑεῖον), ebenso wie jenes seit Herodot, d. h. unserm ältesten Prosaiker, ganz gangbar zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, der Gottheit.

5. Wie es nun aber der Stellen hinlänglich viele giebt, wo unter dem Dämonium oder dem Theion etwas anderes zu denken als die Träger selbst mindestens gesucht wäre, so hat der Grieche auch geradezu „der Dämon“ und „der Gott“ gesagt. Und spricht in diesen beiden Formen anscheinend ganz wie ein Monotheist. Es kann gesagt werden „nach Dämon“ geschieht etwas, d. h. „nach waltender Gottheit.“ Auch „nach Gott.“ Ganz gangbare Redeformen sind es: „wenn Gott will.“ „Alles was Gott will und das Glück regiert, geht nach Wunsch“ (Pac. 936). Sodann: „mit Gott“ und „mit dem Gott,“ d. h. mit Gottes Hülfe, unter Gottes Beistand, nach Gottes Willen, Einfluss. Eigens auch in der Formel: „mit Gott sei's gesagt“ („mit Gott zu sagen“): neben dem allerdings auch durchweg häufigen „mit den Göttern,“ oder was der Grieche in demselben Sinne versteht „mit Göttern.“ Als Diogenes — mag der Scherz hier als Beispiel stehn — in eine Schule trat und dort viele Musen aufgestellt fand, aber wenige Schüler, sagte er: Meister, du hast mit den Göttern (σὺν ϑεοῖς) viele Schüler. — Auch „Gott weiss es“ und „wiss' es Gott“ wird gesagt.

Dass diese Art zu sprechen so allgemein und besonders auch dass sie bei den Griechen so alt ist, denn sie kommt ohne Zweifel schon bei Homer vor*), ist gewiss merkwürdig. Nicht selten stehen dicht neben einander die Ausdrücke „die Götter“ und „der Gott“ oder „Gott.“ Bei Pindar heisst es einmal (Pyth. V, 158): „Gott gewährt ihm willig jetzo Kraft,

---

*) Sicher wird nur so gehörig verstanden Od. XIV, 444: auch die Ausdrücke „mit Gott“ („mit Gott sind wir gekommen“ Il. IX, 49) und „über Gott“ gleich dem was sonst über Geschick, über Zeus Schickung heisst: „wie denkt ihr über Gott Ilios zu erretten“ Il. XVII, 327.

und so auch in Zukunft, selige Kroniden, gewähret sie ihm bei Thaten und Gedanken.“ Ein andermal (Pyth. X, 30) von einer Familie: „der Freuden in Hellas haben diese keinen kleinen Theil erloost und mögen sie nur nicht neidischen Umwandlungen der Götter begegnen. Gott sei harmlos im Herzen.“

Bis zu diesem Grade supponirter Persönlichkeit kann Gedanke und Anschauung dem Griechen in Bezeichnung der Einheit seiner Göttervielheit vorgehen. Aber Gestalt kann dieser Gott niemals gewinnen. Bei jedem Versuch, ihn plastisch zu gestalten, würde dem Griechen Hand und Sinn vor Impietät erlahmen. Wer wäre denn dieser neue Gott, durch den alle die übrigen aufgehoben würden, durch welche und nach welchen er allein gedacht werden kann. Es kann dem Griechen nie einfallen, zu jenem Gotte zu beten, zu opfern. Der Grieche sagt: o liebe Götter, er sagt: o lieber Phöbus, o lieber Zeus, aber o lieber Gott, es muss jedem, der Griechisch versteht, monströs erscheinen.

Erst wenn sich dies bei Philosophen umkehrt, wenn die vielen Götter metaphysisch geeint aus einem und zusammengehalten in einem gedacht werden, können wir hören: „Herr Gott (κύριε ὁ θεός), wie ist mirs möglich, vor dem, was mir begegnen kann, mich nicht zu ängstigen.“ Bei Epiktet (II, 16, 13). Bei demselben: „Wann mich der Tod erfasst, bin ich zufrieden, wenn ich die Hände zu dem Gott in die Höhe heben kann und sprechen: alle Mittel, die ich von dir empfing, dein Walten inne zu werden und ihm gehorsam zu sein, habe ich nicht vernachlässigt“ (IV, 10, 14). Und ähnliches (II, 16, 42. II, 18, 13). Dieser Gott heisst dem Stoiker bekanntlich Zeus, und auch der Stoiker ist kein Monotheist. — Jetzt aber zurück zu der Volksreligion.

6. Es ist dringende Veranlassung, hier noch zu verweilen und vorzubeugen, dass jene Art und Weise durch „Gott“ zu sprechen ja nicht auch etwa zu falschen Ansichten und Folgerungen über den Monotheismus der Griechen gemissbraucht werde. Ist doch sichtbar eine Neigung, den Griechen fälschlich einen Monotheismus beizulegen, wär' es auch nur mit der Behauptung, dass der Grieche ursprünglich ein Monotheist gewesen. Auch in einer Abhandlung Macaulay's fand ich die Aeusserung, man habe Grund zu glauben,

dass die ersten Einwohner Griechenlands eine unsichtbare Gottheit angebetet; aber die Nothwendigkeit etwas begrenzteres (more definito) zur Anbetung zu haben, habe in wenigen Jahrhunderten die unzählige Menge von Göttern und Göttinnen erzeugt. — Nein, dergleichen Gründe giebt es gar keine: es giebt ein dunkles theologisches Wünschen, auch die Griechen in den Abfall von Gott recht handgreiflich und unmittelbar hineinzuziehn: jedenfalls den Griechen als Griechen kennen wir nur als Polytheisten: ja von einem etwaigen frühern Zustande auszugehn, verbaut uns die Einsicht und verwirrt die Empfindung für die griechische Religion. Die ganze Schönheit, die ganze Wärme, die ganze Erhebung seiner Religion beruht ihm, und auch uns taucht sie in der Wiedererfassung nur also in ihrer vollen Herrlichkeit auf — wesentlich auf der Götterwelt, deren Gestalten vom Himmel durch die Erde in Allgegenwart und theilnehmender Geschäftigkeit ihr eigenes seliges Leben einzeln und zusammen führen, an den menschlichen Lieblingen und Geschicken liebend, wachend, strafend, ordnend sich betheiligen, und ihm in grösseren und kleineren unterscheidbaren Gruppen, ohne System, eine Göttereinheit, ein geordnetes Schicksal, einen Kosmos zunächst vollziehen, in welchen sie selbst mit eingeschlossen sind. Aber freilich das ist als seinem Polytheismus die eigenthümliche Schönheits- und Ordnungsgestalt aufprägend ja recht fest zu halten, dass die Schöpfung der griechischen Götter gleich von vorn herein ein concentrirtes Schaffen ward. Wenn der Grieche in Natur und Menschenschicksal und Menschenabhängigkeit sah, so tauchte ihm daraus nicht ein Gott empor, wie unsere Vorstellung ist dass es bei dem Juden geschehen, sondern es entquoll ihm daher die göttliche Lebensfülle als eine Götterwelt. Und nicht sind es viele vereinzelte Götter, die etwa viele einzelne Wohlthaten geben, es ist eine Götterwelt, eine Göttergesammtheit, welche zusammengehörig die Masse der Wohlthaten übt, die der Grieche in der Welt empfindet, und die Masse von Macht übt, unter der er sich empfindet, und die Masse von Schönheit, Ordnung und somit Einheit ausübt, die er, eben der Grieche, wahrnimmt und die ihm, eben als Griechen, so wohlthuend und so göttlich ist. An dieser Stelle denken wir uns einmal dem so organisirten,

so gewöhnten dieses vielgestaltige Götterineinanderleben entzogen, welche erkältete Oede musste ihm bleiben, welche Entgötterung, welche Gottlosigkeit — Atheismus — wie, um an ein wohlbekanntes Beispiel zu erinnern, der Kaiser Julian im strengen Monotheismus sie sah, nannte und verabscheute. Und so der Grieche überhaupt. Er konnte einen Gott wol begreifen, aber seine geistige Organisation und Bedürfniss verabscheute es ihn zu ergreifen. Eben so gewiss aber auch ergriff sie Ordnung (Moira), Uebersicht, Einheit in der Vielheit, wie in einem Kunstbau: sein künstlerisches und sein sittliches Gefühl, untrennbar bei ihm, derselben Wurzel entsprossend, trieben ihn dazu. Und das hat die Rede- und Anschauungsweise „Gott“ allerdings früh gefördert und gleichsam herausgetrieben.

7. Ueber Horen, Nymphen, Charitinnen, etwaigen Landesgottheiten, gleichsam den nächsten ihn umgebenden Wirksamkeiten und Anmuthen erhob sich wie eine Kuppel die Olympische Göttergruppe. Selbst den allgenugsamen Zeus mochte er nicht allein sich denken. Es gruppirte sich um ihn eine übersichtliche Zahl ihm nächststehender höchster Idealgestalten zu gemeinsamem herrlichem Zusammenleben und Zusammenwalten: in dessen „mitgeniessendem fröhlichen Anschaun“ der Grieche sich erhob und beseligte: von deren herrlichen Eigenschaften als menschenliebenden Wesen Wohlthaten und Gaben auf die Menschen reflectiren.

> Denn die Unsterblichen lieben der Menschen
> Weitverbreitete gute Geschlechter,
> Und sie fristen das flüchtige Leben
> Gerne dem Sterblichen, wollen ihm gerne
> Ihres eigenen, ewigen Himmels
> Mitgeniessendes fröhliches Anschaun
> Eine Weile gönnen und lassen.

Betrachten wir uns einmal die Gruppe des Zeus mit seinen Kindern.

Da traten also dem Vater Zeus zunächst bei ein herrlicher Sohn und eine herrliche Tochter, Apollo und Artemis, beide erfasst als herrlichster Typus eben gereifter männlicher und weiblicher Jugendlichkeit. Als entsprechendes Symbol ihres jugendlich raschen und stürmischen Wesens wurden sie mit Bogen und Pfeil gedacht. Immer gern in rascher, kecker,

stürmischer Bewegung und Thätigkeit: auf der Jagd — und im Tanze. Als Jäger er der männlich kräftigere vorzugsweise ein Wolfstödter, sie eine Hirschtreffende. So waren sie Beschützer der Jagd, des Tanzes, der Jugendschönheit, des Jugendgedeihens für Jünglinge, für Mädchen*). Aus derselben Vorstellung, nach welcher er vorzugsweise zum Wolfstödter gemacht war, wie er in diesem Falle so kräftig wie schnell als ferntreffender Schütze zum Gefahrabwehrer geworden, so ward er überhaupt ein Apotropaios, ein plötzliche, dringende Gefahr abwendender Gott, auch als solcher vor die Häuser gestellt — Agyieus. Beider jugendliches und stürmisches Wesen gab Veranlassung sie in zwei Seiten zu denken, — schon in Jagd und Tanz auch angedeutet —: rasch zum Zorn, wo sie zu strafen haben, und wiederum heiter und froh belebt. Jene Stelle des Horaz von Apollo, der nicht immer den Bogen spannt, sondern auch wieder die schweigende Muse der Kithara erweckt, will verstanden sein:

> Non si male nunc et olim
> Sic erit: quondam citharae tacentem
> Suscitat Musam neque semper arcum
> Tendit Apollo.

Und wenn man von dem, was jemand naturgemäss nicht lassen kann, aus ihrer Freude am Tanze sprichwörtlich sagte: wann tanzte Artemis nicht? (*πότε δ' Ἄρτεμις οὐκ ἐχόρευσε;*) so war man eben so wohl ihrer gewärtig als „einer strengen Göttin." Als Vertreter männlicher und weiblicher Jugendlichkeit waren sie als Zwillingsgeschwister gedacht. Und diese Zwillingsliebe blieb an ihnen ein Moment zärtlichster Theilnahme für die Griechen. Es wirkte auch auf den Kultus, dass sehr häufig wo der eine auch als Hauptgottheit verehrt ward das Geschwister benachbart oder in demselben Heiligthum auch einen Kultus genoss: denn sie erfreuen sich ihrer Nähe, ihrer gemeinsamen Anrufung: es wirkte auf die Fabel und Poesie zu den schönsten Situationen, deren Erfindung und Bedeutung nur aus dem

---

*) Schon als Jagdgöttin wäre es natürlich, dass ihr Schutz auch über Jünglinge und über heranwachsende männliche Kinder (Athen. IV, 16) sich erweiterte.

Wohlgefallen der Griechen an dieser Gemeinschwisterlichkeit gehörig verstanden wird.

Es ist ganz richtig:

> Du liebst, Diana, deinen holden Bruder
> Vor allem was dir Erd' und Himmel bietet.
>
> Iphigenia.

Dieses Liebesverhältniss der beiden Zwillingskinder bildete sich noch zu einem vorzüglichen Zärtlichkeitsverkältniss zu ihrer Mutter Leto, — eine sanft gedachte Göttin, vorzugsweise ohne Zweifel deshalb so sanft und unkräftig gehalten, damit die Kinder jeden Angriff ihrer so herrlich und entschieden zu strafen Gelegenheit finden als in dem bekanntesten Falle gegen die Niobiden. Neben den Kindern ward nun auch Leto, deren abgesonderter Kultus nicht ausgebreitet war, mit in den Kultus, in die Hymnen und Anrufungen eingeschlossen*).

Aber es ist nöthig noch auf Apollo besonders zurückzukehren. Die geistige, die musische Seite erhielt in dem Jünglinge eine Ausbildung, wodurch er (was uns fernerhin wichtig wird) über das Mädchen hinausschritt. Wie der Jüngling Achilles zur Phorminx singt oder Anchises (im Homerischen Hymnus auf Aphrodite), so erhielt Apollo Phorminx und Gesang, ward Sänger und Musenführer: er ward in der geistigen Richtung seines vordringenden, in die Ferne treffenden Wesens der Seher — der Mantis — der Orakelgott, und als Krankheiten, Pest und Wahnsinn drückend und schrecklich genug wurden, um nach Mitteln oder nach Sühnen zu forschen, wie sie nur vom Seher zu erfahren waren, da ward er auch Apollo medicus, Arzt, zunächst Sühnarzt, Iatromantis**).

*) Es ist z. B. wol interessant, dass bei Einsetzung der Apollinarischen Spiele in Rom nach Aufschlagung der sibyllinischen Bücher es hiess: Apollini bove aurato . . . Latonae bove femina aurata (Liv. 25, 12). — Beiläufig: wenn man die Verbindung Apollo und Artemis durch alle Stufen und ins gemeine Leben verfolgt, so trifft man auch *ἀπό σ' ὀλέσειαν Ἄρτεμις, σὲ δὲ κὤπόλλων*, Hipponax. — Um das Motiv der Mütterlichkeit bildete sich die Demeterfabel. —

**) Bekanntlich hat Homer keine besondere Gottheit für Heilung der menschlichen Krankheiten, wohl aber einen Götterarzt Paieon. Das ist sehr merkwürdig und sehr beweisend — wofür? um so mehr, da seine

So traten diese Zwillingskinder, Jüngling und Mädchen, neben den Vater Zeus. Es trat zunächst ich möchte sagen ihm gegenüber, zurückstrahlend seine ruhige Weisheit, noch eine Tochter Pallas Athene: doch mit der Weisheit in Rath verbindend zugleich die Rüstigkeit in That.

Der Vater Zeus sondert sich auch dadurch über die andern Götter, dass er nicht leicht zu den Menschen herabkommend, sich selbst unter sie mischend gedacht wird. Ruhig wie der, welcher seiner Sache immer gewiss ist, der aller Schicksale Ausgänge kennt, bleibt er gewöhnlich in der Höhe: mag ihn auch Theilnahme einmal vom Olymp nach dem Ida führen und er dem unnachgiebigen Poseidon einmal die Drohung senden selbst gegen ihn in die Kampfebene herabzusteigen: denn auch hier haben wir es mit einem Gefühl und nicht mit einem Lehrsatz zu thun. Und wie es bei den andern Göttergestalten dem Griechen schmeichelt und wesentlich ist, persönliche Anwesenheit hier unten häufig zu denken, so steht Zeus als die Erde besuchend, wenn nicht etwa bei einem Götterfeste, wozu er auch wol im Gebet herbeigerufen wird, lebhaft der griechischen Phantasie nur in der Situation vor, wenn er begleitet von Hermes die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen prüfend auf der Erde wandelt. Diese Vorstellung war noch so lebhaft im Geiste des griechischen Volkes wie zu irgend einer Zeit damals als Paulus und Barnabas für Zeus und Hermes gehalten wurden: denn aus dieser Vorstellung heraus sah man die Götter in ihnen, und als Paulus, der die Rede führte, Hermes sein musste, war sein Begleiter natürlich Zeus.

Aus jener Ruhe des Zeus heraus entspross die Eigenheit, in der man diese Tochter des Zeus ausbildete. Der vorschwebende Charakter war die weibliche kluge Entschiedenheit. Ihre Freude ist es nun, von ihres Vaters Weisheit erfüllt, zugleich in unermüdeter, rüstiger, besonnener Thätigkeit gleichsam seine ausführende Hand zu sein: aller Klugheit und entsprechenden Thätigkeit Mittheilerin und Mittlerin an die Menschen, in

---

überdies nur chirurgische Praxis natürlich nicht gross sein konnte und die Gestalt keine Ausbildung gewann. Er trat zu selten in der Götterfabel auf.

Krieg und Frieden, in Haus und Staat, in Handwerken und Künsten — „nicht die Hand bewegen ohne Athene“ (σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χέρα κίνει) war ein Sprichwort — und seitdem es Wissenschaften gab, seitdem auch die Künste der Wissenschaften bedurften, in Wissenschaften.

So tritt nun eine merkwürdige Ergänzung ihres geistigen Wesens und des Apollo ein, obgleich sich auf denselben Gebieten vielfach begegnend: sie sinnenden Geistes, er seherischen: — wohl jedem Gelehrten, dem sie beide hold sind, wohl jedem Kranken, dem ein Arzt von beiden Göttern begabt zu Theil geworden, von Apollo Arzt und Athene Gesundheit.

So treten sie nun wieder beide unter sich und mit Zeus zu einer neuen Gruppe zusammen: und diese drei sind gleichsam die geistig ausgefülltesten Götter: und daher die hienach ganz erklärliche, mehrmals bei Homer vorkommende Einleitungsformel bei Wünschen: „Wenn doch, o Vater Zeus und Pallas Athen' und Apollo“ —

Die Zahl dieser drei Kinder um Zeus muss der Phantasie der Griechen noch nicht voll genug erschienen sein; noch einen Sohn und eine Tochter sich entsprechend ordnete man bei, Ares und Aphrodite, diesmal sich entsprechend in Gegensätzen, als des Krieges Wildigkeit und der Liebe Holdigkeit.

Ein merkwürdiges Beispiel solcher in Gegensatz neben einander fortwachsenden Gestalten und Gestaltungen liegt uns aus dem Kreise der erst in nachhomerischer Zeit sich herausbildenden und fortbildenden Gottheiten vor in Herakles und Dionysos, Arbeit und Genuss. Und wie innerlich begreiflich, wenn auch sie und ihre Genossen und Genossinnen in Legende und Kunst sich zusammenfanden.

In dem Götterleben unter sich und mit den Menschen war nothwendig der Götterbote, Hermes. Dessen Charakter eben aus seinem Wesen als Götterbote sich leicht begreift. Schwingfüssig, elastisch, ausdauernd (σῶκος), kräftig (κρατύς), daher auch unter den Schutzgöttern der Gymnasien und Palästren (ἀγώνιος), dienstgefällig und hülfreich (ἐριούνιος), harmlos (ἀκάκητα), beredsam (λόγιος), erfindsam, ein Schalk wo es gilt (δόλιος) und Abwehrer der Schälke von Thüren und Thürangeln (στροφαῖος), ein schlauer Gewinner und

Mehrer in Handel und Wandel, aber auch der kluge Unterhändler im Staat (*ἐμπολαῖος* und *ἀγοραῖος*), stets auf der Reise, Hort der Wege und der Reisenden, den Schlaf verleihend, „diesen holden Gesellen der Reisenden" (wie der Schlaf bei Göthe einmal heisst), und auf der letzten schweren und dunkeln Reise dem Menschen von den gütigen Göttern als Geleiter gesellt (*ἡγεμόνιος, πομπαῖος, χθόνιος*), und in dieser Eigenschaft wol auch vorzugsweise als „der hülfreiche" (*ἐριούνιος*) bezeichnet. Hiedurch zugleich in eine sehr erweiterte Sphäre der Wirksamkeit versetzt („superum inferumque commeator" Apuleius) und als die Zeit kam ein Gott der Magier.

Das sind die grossen griechischen Götter, keine zusammengebrachten Stamm- oder Provinzialgötter, keine — was ganz widergeschichtlich und äusserst unfruchtbar ist — herübergebrachte Aegyptier, keine physischen Elemente — ein Begriff dem Homer völlig unbekannt —, keine kosmische Potenzen, wozu in philosophischen Schulen sie allerdings gelangten. Aber auch keine geringe und winzige Schutzgötter, Hermes nicht entstanden etwa als Schutzgott der Herolde, Apollo nicht ein Jagdgott, und neben ihm, gewiss bedenklich, noch eine Jagdgöttin, und so fort. Auch diese Auffassung kann ich als die treffende nicht anerkennen. Allein über die griechischen Götter auf das Ergebniss zu kommen, wie Nägelsbach, sie seien unsterbliche Menschen, das ist wol lächerlich. Ja überhaupt auch zu sagen, sie seien erhöhte Menschen, sie seien nach dem Bilde der Menschen gebildet, ist unrichtig und verfehlt. Sie sind gar nicht Nachbilder der Menschen, sondern Gegenbilder. Derjenige, der den einen Zug erschuf, dass Zeus mit dem Haupte nickend den ganzen Olymp erschüttert, war dessen Phantasie darauf gestimmt die Götter als erhöhte Menschen zu behandeln? Ich könnte auch eben so dreist fragen, der Künstler, der diesen Jupiter von Otrikoli schuf. Doch es ist eigentlich zu wunderlich. Indessen gehen gewisse Vorstellungen, von denen wir befangen sind, welche diese völlige Einsicht hemmen. Z. B. auch über ihre Gestalt.

8. Wenn die Vorstellung ist, der Grieche dachte sich seine Götter in menschlicher Gestalt, in Schönheit und Grösse über das menschliche Maass hinausgehend, so ist das bis auf einen gewissen Punkt wol wahr. Aber wie? wenn Hera im

vierzehnten Buche der Ilias auf Lemnos dem Schlafe den Schwur leistend mit der einen Hand die Erde, mit der andern das Meer fasst? Oder wenn Athene und Apollo, um dem Zweikampf des Hektor und Aias, welchen sie veranlasst haben, zuzusehen, Geiern gleichend sich auf die hohe Buche setzen, „sich an den Männern freuend?“ Oder wenn Athene (Od. 22), nachdem sie als Mentor dem Odysseus zum Freierkampf zugesprochen, während sie nun absichtlich die Entscheidung hinhält, um des Odysseus und seines herrlichen Sohnes Stärke zu erproben, hinaufstürmend (*ἀναΐξασα*) in Gestalt einer Schwalbe sich auf den Querbalken der Stubendecke setzt? Und als es nun Zeit ist (V. 297) — die männervernichtende Aegis aus der Höhe von der Decke emporhält? „und es erschrak der Sinn der Freier und sie flohen durch den Saal.“

Das alles ist ja keine Zauberei: das alles bietet sich dem Dichter so ganz natürlich, jene Kolossalität wie diese plötzlichen Verwandlungen ins kleine und unscheinbare. Und man sieht dass seine Phantasie, sowie sie an die Götter rührte, anders gestimmt war. Mit der richtigen Ansicht schwindet nicht nur jeder Anstoss, sondern wie dort die Mächtigkeit, so tritt bei den letztgenannten Verwandlungen die Heimlichkeit der göttlichen Theilnahme auf das lieblichste hervor. Eine Gestalt muss dem griechischen Volksglauben natürlich ein jeder dieser Götter in jedem Augenblicke tragen: aber welche, das ist ihm als Gott völlig gleich und anheimgestellt. Er trägt nur die menschliche Gestalt für gewöhnlich als die schönste und geeigneste, aber an und für sich ist ihm jede andere Gestalt, wenn er sie annehmen möchte, eben so natürlich. Da ist nichts zauberhaftes, nichts auffälliges.

Der Spartaner war erfüllt von der Idee, wie der hohe Vater der Götter und Menschen einst die schöne Landes- und Fürstentochter Leda seiner Liebe beseligt, aus der die herrlichen Zeusjünglinge, seine heimischen Schutzgottheiten entsprossen. Wenn nun später, da die spartanischen Mädchen im Eurotas zu baden pflegten, im Eurotas dem schwanenreichen Flusse, einmal der Gedanke aufstieg, von der Schönheit der badenden Landestochter getroffen sei er selbst aus dem Schwarm der schönen Thiere in Schwanengestalt im Eurotas ihr genaht, so war die Sage nur heimathlicher und heim-

licher. Vater Zeus blieb in jedem Augenblick, in jeder Gestalt er selbst, wie Athene als Schwalbe sie selbst und plötzlich die Aegis schwingt.

Von unserer Vorstellung aus versteht sich das vollkommen. Damit dass den Göttern jede Gestalt eignet, während sie, wie gesagt, die menschliche als die schönste und edelste zu tragen pflegen, stimmt auch dass der Grieche wieder davon abwich, indem er gewissen Gottheiten, man denke an Pan, deren Charakter es gemäss schien, auch andere Gestalt für die gewöhnliche geben konnte, gewissen einen beschränkten Kreis von Gestalten, in denen sie etwa gleich häufig gedacht werden, Achelous als Mensch, Stier und Schlange. Sodann wenn er irgendwo einen Gott findet, den er sonst Ursache hat — ich will sagen für seinen Zeus zu halten, dass es ihm kein Bedenken macht ihn mit Hörnern gestaltet zu finden.

Aber darauf muss eben so wohl immer zurückgekommen werden, dass es eben so eigenthümlich für die Griechen gehört die Götter sich vorzugsweise in menschlich analoger Gestalt vorzustellen; und wer etwa glaubt, er führe uns dann erst recht in das griechische Götterthum hinein, wenn er uns möglichst unter Wölfe und Bären führt — auch eine unverkennbare Vorliebe des Herrn Otfried Müller —, der hat zum griechischen Götterwesen gar keine Verwandtschaft, und, zwischen den griechischen Zeus und den ägyptischen Apis gestellt, wird er vor dem Ochsen niederfallen.

9. Auch über die ausgedehnte Wirksamkeit der einzelnen Gottheit sind wir in die richtige Vorstellung zu wenig eingeübt, dass zwar ein jeder Gott angemessen seinem Charakter oder Wesen gewisse vorzugsweise Sphären seiner Wirksamkeit und seiner Gaben erhielt, doch aber stets aller Hülfe mächtig war und um alle Hülfe angegangen, wo er nahe, wo er wohlwollend, wo er verehrt war.

Aias und Odysseus, zur Aussöhnung abgesandt, während sie auf dem Wege zum Zelte des Achilles sind, beten sehr viel, den hohen Sinn des Peliden leicht zu bereden: — und zu wem beten sie das? zum erdhaltenden Erderschütterer. Ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als weil sie neben dem Ufer des vielbrausenden Meeres hingehn und Poseidon gleichsam als der nächste Gott zunächst vor ihre Seele tritt.

In höchster, schreckenvollster Bedrängniss, die mit dem Geber des Weins, mit dem Freudenspender wahrlich in keiner Verbindung steht, an wen wendet sich der thebanische Chor in der Antigone? An Dionysos, den einheimischen und hochverehrten Gott der Stadt, die er wieder „aus allen Städten am höchsten ehrt.“

Die Ceres von Enna, sagt Cicero, geniesst in ganz Sicilien von Staaten und von den einzelnen eine ganz ausserordentliche Verehrung. Denn viele Anzeichen legen ihre Macht und ihr Walten häufig an den Tag, und in vielen schwierigsten Lagen hat sie oft ihre augenscheinliche Hülfe gebracht.

Gross ist die Diana der Epheser! Wahrlich nicht in einem oder andern Bereich, sondern in allen und jeden Angelegenheiten des Lebens, zunächst für jeden, der in Ephesus ist, war, dahin seinen Sinn oder vielleicht gefährdeten Weg richtet.

Bei Horaz heisst es:

„Wem wird Jupiter es auftragen unsere Verbrechen zu sühnen? Komme endlich, wir flehen, die glänzenden Schultern von Licht umkleidet, Seher Apollo; oder magst lieber du, lächelnde Erycina, welche Scherz und Eros umfliegen.“ Hier wird Venus doch nicht als Göttin der Anmuth oder der Liebe gerufen, sondern als Stammmutter*). Dabei verliert die Phantasie ihre charakteristische Geberde und Umgebung nicht! Solon hatte lange auf Kypros verweilt und war dort seinem Freunde, dem dortigen Fürsten Philokypros, bei der Gründung einer Stadt Soloi behülflich gewesen. Als er sie nun verliess, sang er: „Du nun, Philokypros, mögest hier die Solier lange Zeit regierend in deiner Stadt und in deinem Volke wohnen. Mich aber mit schnellem Schiff möge von der herrlichen Insel unversehrt Kypris geleiten die veilchenbekränzte und ob dieser Gründung verleihe sie Huld und trefflichen Ruhm und Heimkehr in mein Vaterland.“

Pausanias (8, 37) spricht von einem Tempel, den Pan unweit Megalopolis habe, und sagt: gleich den mächtigsten Göttern ist es diesem Pan zu Theil die Gebete der Menschen zur

*) Es ist nicht uninteressant zu vergleichen ausdrücklich „Kypris als des Geschlechtes Stammmutter,“ der Kadmeer angerufen bei Aeschylus Sieben 128.

Vollendung zu führen, wie auch den Bösen zu vergelten was ihnen gebührt.

Wer rettet den Sohn des Dares (in der Ilias) gegen den andringenden Diomedes vom Tode? „Denn auch er wäre dem schwarzen Tode nicht entflohen, doch Hephästos rettete ihn und schützte ihn mit Nacht umhüllend, damit ihm der Alte nicht gar betrübt wäre." Warum Hephästos? Der Alte war sein Priester.

Das ist eine hübsche Geschichte, und sie gehört auch hieher, wie in Tanagra, wo Hermes, der doch ein friedlicher Gott ist, Verehrung genoss und Ehre von den Epheben, bei einem plötzlichen feindlichen Ueberfall die gesammelten Epheben hinausführte und an ihrer Spitze als ein Ephebe blos mit der Stlengis fechtend gesehen ward. So heisst denn seiner Tempel einer in Tanagra „Hermes des Vorkämpfers."

Ein so für eine bestimmte Sphäre ausgeprägter Gott wie Asklepios, man wird doch nicht meinen, dass die Epidaurier bei irgend einer grossen Noth ihn unangerufen übergangen hätten? Und als er nach dem Vorgeben des lügnerischen Alexandros von Abonoteichos hier in Schlangengestalt incarnirt erschienen war und Orakel ertheilte, man sehe bei Lucian, wie auch ganz andere Fragen ihm vorgelegt werden als Gesundheitsfragen.

Doch es reicht vollkommen hin. Das sind wol sehr bekannte Dinge? Vielleicht. Es wird aber gebeten daran zu denken. Auch wo es frommen wird daran, dass bei einer Göttin, welche Vertreterin und Ausführerin einer so bestimmten sittlichen Idee ist wie Nemesis, dort wenigstens wo sie irgend bedeutenden Kultus geniesst diese erweiterte Hülfe und Fürsorge noch keineswegs aufhört (Inschr. 2663. Pausan. VII, 5, 1).

Poseidon, der herrliche Gott, der mit, auf und in den Meereswellen herrscht — ach unsere grossen Mythologen ruhen nicht bis sie auch ihn zu Wasser gemacht! — ist alsbald auch Erderschütterer, und wo grosse Erdrisse, wo Spuren von Erderschütterungen, da sieht man seine Wirkung. Nichts ist verständlicher als diese Verbindung. Allein nun wird er auch Rossefürst, „Walter der hohlhufigen Rosse" und Rosseschöpfer (Hippios). Ob er es schon bei Homer sei, ist ganz sicher nicht auszumachen. Wie ihm auch dieses geeignet ward, darüber

vermögen wir Erklärungen, die weder mit richtigem Verstande noch mit griechischem Sinne gedacht sind, zuversichtlich zurückzuweisen; ob aber unter den möglichen Erklärungen eine zu finden sei, die schlagend und einleuchtend den Vorzug verlangte, ist wol zweifelhaft. Die Griechen haben beide Eigenschaften mit grosser Unbefangenheit neben einander gestellt und prompt neben einander gedacht: und haben wol auch eben in der disparaten Wirksamkeit eine Machterhöhung gern empfunden. So heisst es in dem homerischen Hymnus: „von Poseidon, dem grossen Gotte, beginn' ich zu singen, dem Beweger der Erde und des bodenlosen Meeres. Doppelt haben dir, Erderschütterer, die Götter die Ehre zugetheilt, der Rosse Bändiger zu sein und der Retter der Schiffe. —“

In einem Gebete bei Aeschylus: „und rette du uns Pallas, und du der Rossefürst (*ἵππιος*), der Meeresherrscher Poseidon.“ Und in einem ausgeführteren Anruf bei Aristophanes ein gleiches Nebeneinandergehen (Ritter 550).

Bei Mantinea, berichtet Pausanias, ist ein Tempel des Rossefürsten Poseidon (*Ποσ. ἵππιος*). Ein unberechtigt in diesen Tempel hineingetretener, Aepytos, ward augenblicklich blind, indem eine Meereswelle ihm über die Augen stürzte.

Vielleicht findet jemand schon hinreichenden Uebergang in der Aehnlichkeit, welche hin und wieder neue wie alte Poeten zwischen Schiffsbewegung oder zwischen Wellenhebung und Wellengeschwindigkeit mit dem Pferde ausgesprochen (das dem Griechen früh nicht nur als besonders schnelles Thier galt, wie des Windgottes Aeolos Vater Hippotes genannt ward, sondern als schnellstes, Herodot 1, 216). Oder vielleicht besser noch umgekehrt in dem Wellengange eines schnell und gleichmässig sich forthebenden Rosses.

Ich bekenne, dass ich diese Aehnlichkeiten bei den alten Dichtern häufiger, also in ihrer Phantasie gegenwärtiger und haftender zu finden wünschte, um daran zu glauben.

Wohl aber darf man sagen, dass Poseidon mit seinem Rossewagen über die Wellen fahrend als ein schönes und lebendiges Bild in der Phantasie haftete, wie Kunstwerke und Dichterstellen zeigen, denen eine eindringliche, welche wir im Homer lesen (Il. 13, 23), voransteht. Und vielleicht daher

seine Verbindung mit den Rossen. Oder auch: das fortstampfende Ross konnte leicht den Mythos erzeugen, dass es zuerst aus dem Boden hervorgesprungen sei. Durch wen also? durch den, der mit dem Dreizack die Erde spaltet. Und diese Sage gab es. „Hippios, sagen einige alte Erklärer, welche wir natürlich nur für die Sage anführen, heisst Poseidon, weil der Glaube ist dass er das erste Pferd geschaffen, in Thessalien den Fels (man verstehe einen bestimmten, so als Eigenname bezeichneten Fels, an dem die Sage hing) mit dem Dreizack schlagend."

Und doch träfe vielleicht das richtigste, wer auf folgende Art erklärte, nach einem Grundsatze jedenfalls, dessen Gültigkeit zu behaupten ist:

Thessalien (denn von allen sonstigen Gegenden wird Thessalien am wahrscheinlichsten sich geltend machen) ist bekanntlich wegen seiner Formation durch Meer und Erdrisse ein Land gewesen wo Poseidon frühzeitig ein Hauptgott war. Dasselbe Land zeichnete sich vor allen griechischen Landschaften durch seine Rosse aus. Dass man also diesen Segen des Landes auch diesem Hauptgotte des Landes beilegte, das wäre äusserst natürlich. Und von hier aus die weitere Verbreitung. Wäre denn damit etwas anderes geschehen als wie auch Minerva die Göttin der Oelpflanzen ward? Doch wol aus keinem andern Grunde, als weil Attika einen grossen Landessegen in diesem Baume anerkannte, den es niemand natürlicher zu verdanken glaubte als seiner Landesgöttin.

10. Doch es ist Zeit für unsere Betrachtungen diesmal einen Abschluss zu suchen. Wir wollen noch einmal einen Blick auf den Polytheismus der Griechen werfen und uns nahe rücken, welche lebendige Bedeutung er noch in spätern Zeiten und in philosophischen Schulen und in Kreisen der Gebildeten behauptete. In Kreisen, wo der Glaube an die historische Wahrheit der Mythen längst gefallen war und das Aufgeben derselben oder die Annahme ihrer symbolischen Bedeutung und Bestimmung entschieden verbreitet, wo die Vorstellung menschengestalteter Götter, wie z. B. von der weithin wirkenden Stoa, mit Bewusstsein abgewiesen war, wo man e i n e n höchsten Gott metaphysisch vorangestellt — stand noch das Vielgötterthum

als Lehre nicht nur, sondern als lebendige, erwärmende, sittlich anregende Lehre.

Dass in der neuplatonischen Emanation sich eine immer grössere Masse von Göttern und Dämonen herausentwickelte, in welcher man schwärmte, dergleichen meine ich jetzo nicht. Wohl aber wie der Begründer der neuplatonischen Lehre, der wissenschaftliche und, wie allgemein zugegeben wird, abergläubigem Beiwerk keinesweges hingegebene Plotin über den Eingott und die Vielgötter sich ausspricht in folgender Weise: „man muss die Götter der intelligibeln Welt preisen und schliesslich endlich den grossen König dort. Grade durch die Vielheit der Götter erweiset man seine Grösse; denn nicht das göttliche in einen Punkt zusammendrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderlegen in der Ausdehnung, in der er es selbst auseinandergelegt, heisst beweisen, dass man die Kraft Gottes kennt, wenn er bleibend der, der er ist, viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind . . . *)“ Schliessen wir hieran etwa einen Ausspruch wie des Kaiser Julian über die Grösse dessen, „der ein so grosses Heer von Göttern zu einer vernünftigen Einheit zusammengeordnet,“ so wird es einleuchten, wie ihnen der „alleinige, einsame, verlassene Gott,“ deus unicus, solitarius, destitutus, — wie es bei Minucius Felix von dem Bestreiter des Christenthums ausgedrückt wird — mit seiner Selbsteinmischung in die kleinen menschlichen Angelegenheiten ärmlich und armselig erschien.

Denn solche Anschauungen waren auch in älteren Schulen. Aus seiner stoischen Bildung spricht der stoische Kaiser Marcus Aurelius von „dem Zeus, der die Gemeinschaft gegründet hat:“ nämlich die Gemeinschaft der Götter und Menschen, welche nach stoischer Lehre der sittliche Zweck der Welt ist und zu welcher mitzuwirken des Menschen erhebender Beruf. „Wer von der Lehre wahrhaft sich überzeugen kann, sagt Epiktet, dass wir Menschen alle von Gott bevorzugt geschaffen sind und dass Gott der Vater ist der Menschen wie der Götter, der, mein' ich, wird über sich keinen unedlen, keinen gemeinen Gedanken fassen.“ Gott und Götter waren im Sinne

*) Von Kirchhoff übersetzt. Enn. II, 9, 9.

der stoisch-gebildeten, wenn auch gleichsam das Mischungsverhältniss bei einzelnen nach Eigenthümlichkeit nicht ein und dasselbe war.

Wenn der Stoiker die Einheit der göttlichen schöpferischen und vernünftigen Substanz — Zeus, Gott, der Gott — erfasste, so erfasste er gleichfalls, und es war vorzüglich geeignet die Wärme seiner Phantasie und seines Gefühls zu erregen, ihre Entfaltung in Individualitäten, die eine jede nach ihrer Aufgabe zum Ganzen wirken.

Wie wenn bei der Ausführung einer musikalischen Symphonie sich der einzelne hineindenkt in das harmonische Zusammenwirken der Klänge, der Melodien, der Zeitmaasse, der Tonwerkzeuge, der Mitspielenden, und je mehr er's begreift, desto mehr von Bewunderung und Wärme erfasst wird und desto mehr er selbst von einer heiligen Scheu ergriffen wird, seinerseits es fehlen zu lassen, seinerseits durch Störung und Disharmonie diesen Kosmos zu verunstalten. Ganz so ist die Stimmung des Kaisers Antonin. Da kann dann der Gedanke an den Geist des schöpferischen Meisters, aus dessen Einheit diese Mannigfaltigkeit sich entwickelte, den Augenblick sogar zurücktreten. Freilich aber, wenn er nun ihn ins Auge fasst, erscheint er um so gehobener.

„Alles, sagt derselbe Antonin, ist mit einander verflochten und es ist ein heiliges Band, und nichts, darf man sagen, giebt es das dem andern fremd wäre: denn es ist mit in die Reihe gestellt und es ordnet mit denselben Kosmos. Denn ein Kosmos geht durch Alles und ein Gott durch Alles und ein Sein und ein Gesetz, die gemeinschaftliche Vernunft aller vernünftigen Geschöpfe und eine Wahrheit, wie ja auch ein letzter Zweck der gleichgebornen und derselben Vernunft theilhaftigen Geschöpfe.“ — Welche sind diese? Stoische Antwort: Die Götter und die Menschen. Darf man es eine Unwahrheit, eine Heuchelei nennen, wenn diejenigen, die so empfanden, auf dem Boden der nationalen Religion sich fühlten? Waren es nicht die alten Factoren Moira und Kosmos, Zeus und die Götter?

11. Einzelne Anwendungen des Wortes Dämon in nothwendigster Uebersicht.

I. Homer kennt keinen Namen, um eine Rang- und Machtstufe unter den Göttern zu unterscheiden. Später, als mit der Verehrung der Verstorbenen „Heroen" seine technische Bedeutung erhielt, finden wir zwischen Götter und Heroen eintreten „Dämonen," so dass man mit dem Ausdruck „Götter, Dämonen und Heroen" die ganze Menge der über den Menschen mächtigen Gewalten in einer übersichtlichen Theilung aussprechen konnte. Indem man hier also die Götter in Götter und Dämonen trennte, hat man die höhern gleichsam benannt als durch ihre Hoheit gesondert, die niedrigeren als durch ihren Einfluss, oder auch, insofern allerdings die Erde bewohnenden und lokal mächtigen Götter dann wol mit unter Dämonen befasst werden, durch ihre Nähe verbunden. Ich glaube, dass, wenn der Grieche „Götter und Dämonen" aussprach, nach Umständen sich die Dämonen seiner Phantasie und Empfindung bald mehr nach dem einen, bald nach dem andern Gesichtspunkte sonderten.

Aber diese Wörter gelten nur beziehungsweise so. Die griechische Volksreligion kennt keine ihrer Natur nach gesonderte Zwischenwesen, welche nur Dämonen heissen dürften.

Wohl aber bildete sich in philosophischen Schulen, besonders ausdrücklich und einflussreich mehr und mehr in den Platonischen Schulen die Ansicht von bestimmt gesonderten Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen aus: während man den höchsten Gott und Götter als Wesen sublimirte, die über die Berührung mit dem Menschen und den menschlichen Angelegenheiten und über die Möglichkeit, von dem Irdischen Eindruck zu empfangen, erhoben seien. Da hören wir: „wer Gott in die menschlichen Bedürfnisse einmischt, verletzt seine Ehrwürdigkeit." Oder wie man in „menschliches Leiden und Thun den Gott hineinbringe und zu den Menschen herabziehe, wie die thessalischen Weiber den Mond*)." Dagegen führte

*) Bei Plut. def. or. 9. 13. Uebrigens ist Plutarch nicht entschieden darüber, ob es nicht dem Gotte allerdings zukomme, menschenliebend zu sein und mit vorzüglich moralischen Menschen Umgang zu haben (Numa 4).

denn schon das religiös praktische und das nationale Bedürfniss dazu, eine Gattung von Mittelwesen anzunehmen, sich dadurch von Göttern unterscheidend, dass sie leidensfähig, d. h. eindrucks-, empfindungsfähig sind. Und sie sind es nun, welche in fortwährendem Verkehr und Sorge für die Menschen stehn: und — sie waren es, von deren thätigem Eingreifen, persönlicher Beihülfe für die Menschen die Ueberlieferung der Legende zu verstehen sei, wie jenes so bekannte Beispiel an der Spitze aller griechischer Litteratur, Minerva mit Achilles im ersten Buche der Ilias.

Natürlich wirkten auch dahin und hatte man auch philosophische Gründe dafür: zum Theil auch recht populäre: wie wenn es ausgeführt wird, dass die Natur in ihrer Einheit und Uebereinstimmung keine Lücken habe und zwischen dem unsterblichen eindruckslosen Geschlecht, den Göttern, und dem sterblichen eindrucksfähigen der Menschen eine Lücke entstände, läge nicht dazwischen das unsterbliche und eindrucksfähige der Dämonen.

Weit unter die Gebildeten wirkte diese Ansicht. Mit welchen Interessen sie sich verflocht, recht anschaulich wird es uns, wenn ganz ausser dem philosophischen Gebiete z. B. Dionysius von Halikarnass bei der Legende von Rhea Sylvia und Mars hinzusetzt: „Wie man über solche Dinge denken soll, ob sie missachten als menschliche Uebertretungen, welche man den Göttern zugeschrieben, da der Gott wol keines Thuns fähig ist unwürdig der unzerstörbaren und seligen Natur, oder ob man auch diese Geschichten annehmen muss, indem das gesammte Wesen der Welt verschmolzen ist und zwischen dem göttlichen und sterblichen Geschlecht eine Natur vorhanden ist, welche dem Geschlecht der Dämonen angehört, das sich theils mit den Göttern, theils mit den Menschen berührt und dem das Heroengeschlecht entstammt, ist hier nicht der Ort zu erwägen, auch haben Philosophen hinreichend darüber gesprochen."

In der Mitte des zweiten Jahrhunderts war diese Ansicht und namentlich in dem jüngern Platonismus und Pythagoreismus sehr verbreitet, und es wird zum Theil über die Hoheit Gottes und der Götter, wie über die Wohlthat, welche den hülfsbedürftigen Menschen diese Zwischenwesen brin-

gen und mit den Göttern vermitteln, recht schön und innerlich gesprochen.

In der Abstufungslehre des Neuplatonismus ward sie dem ganzen Organismus des Systems noch fester eingefügt. Sie konnte auch manchen Aberglauben gar sehr unterstützen. Die Magie z. B., welche die Götter zu bewältigen nicht gewagt hätte, die eindrucksfähigen Dämonen standen ihr doch zu Gebote.

II. Sogleich ist es nach dem anfangs angegebenen Begriff von „Dämon“ verständlich, wenn solche göttliche Gewalten, deren Bedeutung die bestimmteste Beziehung auf Wohl und Weh eines Menschen ausdrückt, die wol sogar einen Menschen — zum Schaden oder Schutz — stets begleitend gedacht werden, Dämonen heissen. Wenn die zur Person erstandene grause Verschuldung sich dem Schuldigen anhängt, so ist nichts natürlicher als diesen Alastor Dämon zu nennen. Man glaube jedoch nicht, dass nicht selbst dieser auch „Gott“ genannt werde. — Wenn Theopomp von einem Griechen erzählte, welcher dem Perserkönig geschmeichelt und nach Sitte der persischen Grossen jedesmal, wenn er speisen wollte, einen Tisch besonders aufgestellt „dem Dämon des Königs,“ so wird mit Recht verstanden, es sei damit nach persischer Ansicht der Schutzgeist, der Ferver des Königs bezeichnet. In der griechischen Volksreligion war der Glaube an solche Schutzgeister als eine besondre Klasse nicht. Nicht für die einzelnen Menschen: auch nicht allgemein als eine etwa niedrigere Klasse, welche das bestimmte Amt haben, herumzugehen auf der Erde um etwa Menschen vor Gefahr zu schützen. Wer Flaxmanns Bilder zum Hesiodus kennt, erinnert sich vielleicht jenes Blattes, wo ein jünglingskräftiger Genius zwischen einen Menschen tritt und ein wildes Thier, das im Augenblick ihn anfallen will, und dergleichen versinnlichte Hülfsleistung mehr. Und allerdings stehen bei Hesiodus jene Verse, welche die Hingeschiedenen des goldenen Zeitalters als erdwandelnde Dämonen mit solchem Amte darstellen. Und dennoch müssen wir sagen, das war und ward kein verbreiteter Volksglaube der griechischen Religion. Und warum müssen wir das sagen? Weil wir keine Spur davon finden, nicht bei Pindar, nicht bei den Tragikern, nicht bei Aristophanes, nicht bei

Herodot. Diese Specialhülfen — die allgeschäftigen himmlischen Götter, die Landesgötter, die Heroen, die Glücksgötter, kurz es fehlt wahrlich nicht an Göttern, welche eben auch diese besorgen.

Was in ältern philosophischen Schulen von Dämonen gelehrt ward (namentlich auch scheint es bei Pythagoreern), ist uns undeutlich, gewann aber auch keinen weitgehenden Einfluss. Wohl aber zu allgemeinerer Aufmerksamkeit tauchte ein Schutzdämon bei Sokrates auf, und zwar für den einzelnen, — noch nicht für jeden einzelnen. Und dieser Dämon hatte eine entschieden ethische Färbung. Er warnt den Sokrates vor Fehltritten, vor falschen Schritten, vor unrichtigen Schritten, was bei Sokrates, welchem der Unterschied zwischen recht, richtig und vortheilhaft entschwunden war, ein entschieden moralischer Begriff ist. Und nun seit Sokrates wurde allgemach in den Platonischen Schulen, bei Platonisch Gebildeten und wen der Gebildeten es sonst anmuthete die Annahme eines persönlichen, der einzelnen Person beigegebenen Dämons, der den einzelnen moralisch und richtig leitet — eine genaue Scheidelinie zwischen leitendem und schützendem Dämon ist nicht immer einzuhalten — allgemeiner sich ausbreitend. Aber wenn dem Sokrates sein Dämon, der ihm durch Glaubenserfahrung sicher war, nur ein moralisches Interesse gehabt, so entstand nun bei diesen Spätern und nahm eine grosse Breite ein die Frage über die metaphysische Natur des Sokratischen Dämons und der ihm ähnlichen. Diejenige Ansicht, welche den allgemeinsten Glauben fand, war jene an die Platonische Seelenlehre sich lehnende, es seien die Seelen der gestorbenen Menschen, welche nun schon geförderter einen theilnehmenden Zug zu den hier noch weilenden Mitgeschöpfen bewahren. „Wenn die Seele von hier nach dort sich trennt und den Körper abgelegt und ihn der Erde zur Vernichtung überlassen nach seiner Zeit und seinem Gesetz, sie dann Dämon statt Mensch schaut die ihr eignenden Schauspiele mit reinen Augen, weder vom Fleische gehemmt, noch von Farben beunruhigt, noch von allartigen Gestalten gestört, noch von trüber Luft verbaut, sondern die Schönheit selbst mit den Augen selbst betrachtend und sich weidend: betrübt über ihr vergangenes Leben, beseligt über

ihr jetziges: betrübt aber auch über die verschwisterten Seelen, die noch auf der Erde weilen, und in Menschenliebe zu dem Wunsche gestimmt, sich ihnen zuzugesellen und sie aufzurichten, wenn sie gleiten. Und es ist ihr Auftrag von der Gottheit, die Erde zu besuchen und sich zu betheiligen mit aller Menschengeburt, mit allem Menschengeschick, Menschendenken und Menschenhandeln, und den guten zu helfen, den Unrecht leidenden beizustehn, den Unrecht thuenden aber die Strafe aufzuerlegen.“ (Max. Tyr. XV, 6.)*)

Man wünscht in einer so schönen Ansicht bei ihren Anwendungen ins Einzelne und aus dem Triebe der Uebereinstimmung mit dem Volksglauben nicht manches vergröberte anzutreffen, z. B. bei der Frage über das Sichtbarwerden dieser Dämonen.

Aus denjenigen Seelen hingegen, welche aus dem Leben und Körper nur noch beschwerter mit Fehlern und Lüsten davongegangen und deshalb einen Zug und Verlangen zur Erde haben, kommen die bösen, verführenden und gewaltsamen Dämonen.

Wiewohl allgemeine Einigkeit wird man nicht erwarten, weder in der Lehre, noch in dem, was die Einzelnen sich davon innerlich aneigneten, und eben deshalb weil die Lehre wirklich Leben gewonnen.

Manche schrieben den bösen Dämonen keine Kraft zu. Manche nahmen überhaupt keine böse Dämonen an. Dies erinnert uns, dass man den Kreis, welchen allmählich jener Glaube an den begleitenden Dämon der Einzelnen ansprach, sich nicht zu enge denken soll. Menander schon hatte von der Bühne gesagt: einem jeden Menschen stelle sich sogleich bei seiner Geburt ein Dämon zur Seite, „ein Mystagog des Lebens, ein guter; denn dass ein böser Dämon sei, ein gutes Leben schädigend, das glaube nicht.“ (Auf der Cebestafel ist der Dämon an der Pforte des Lebens gemalt, der jedem eintretenden den heilsamen Weg weist.)

Uebrigens sieht man wie diese Lehre mit der allgemeinen über die Zwischenwesen, welche wir oben behandelten, sich durchaus berührt.

---

*) Man sehe auch Plutarch Gen. Socr. 24.

In der stoischen Schule wurden auch Dämonen nach den Göttern angenommen, „psychische Mächte,“ es scheint dem geistigen Menschen ähnliche, doch aber feiner organisirte, nicht mit einem Erdenkörper verbundene Naturen: auch durch sie Beaufsichtigung einzelner Menschen. Doch so grosse Bedeutung erhielt die Dämonenlehre in der stoischen Schule nicht. Was aus ihrer Gottes- und Seelenlehre, wie aus dem ganzen Zuge dieser Schule wohl zu erklären wäre. Den Glauben, dass jedem einzelnen ein leitender und beaufsichtigender Dämon beigegeben sei, liessen viele Stoiker ganz fallen. Er ward überwuchert von jener bedeutend hervortretenden trefflichen Ansicht, dass der vernünftige Theil der menschlichen Seele, ein Theil der göttlichen Vernunft, einem jeden Menschen als der Gott in ihm, als sein Dämon gegeben sei: und das ist jedes einzelnen Aufgabe, auf diesen seinen Dämon zu achten, seinen Forderungen und grade seinen Sonderforderungen für den einzelnen nach seiner Eigenheit und ihm angewiesenen Stellung zu horchen, „dem Dämon in sich gewärtig zu sein“, wie es der Kaiser Antoninus ausdrückt (*τὸν ἐντὸς ἑαυτοῦ δαίμονα θεραπεύειν*).

Das Volk brauchte andere Dämonen, und in diesen spätern Zeiten es missbrauchte sie — mit ihrem Herumwandeln auf der Erde weit über das Maass des Glaubens einer einfachern und wahrhafteren Religiosität.

Peregrinus Proteus hatte verbreitet, es sei ihm bestimmt ein „nachthütender Dämon“ zu werden, und Lucian findet es wahrscheinlich, es werde schon mancher glauben, Nachts den Dämon angetroffen zu haben und durch ihn vom Fieber befreit zu sein.

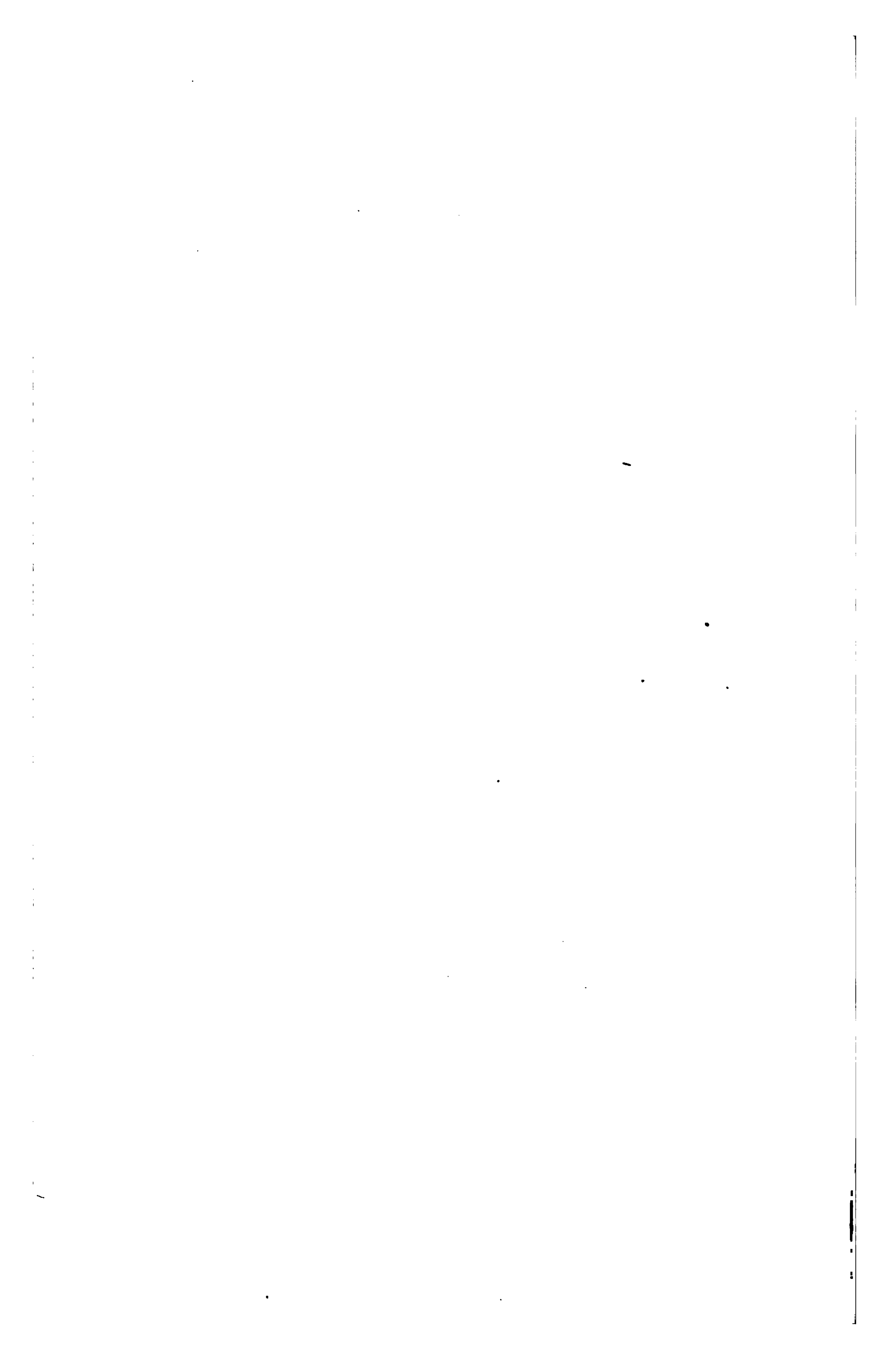
Besonders aber mit den böse einwirkenden als „bösen Dämonen“ — wie natürlich in Zeiten furchtsamern Aberglaubens — hatte man jetzo viel zu thun, unter denen eine hervorstechende Rolle überhaupt die Unterweltsgötter und „die Seelen der Verstorbenen“ (die volksmässigen Schattenidole) einnehmen: die nur zu häufig von selbst kamen, aber auch durch Magie herbeicitirt und weggeschreckt wurden.

Alle solche einwirkende Mächte heissen natürlich Dämonen. Jedoch je mehr man sich eben mit den bösen zu thun machte und mit den bösen Einwirkungen der Sinn sich besonders be-

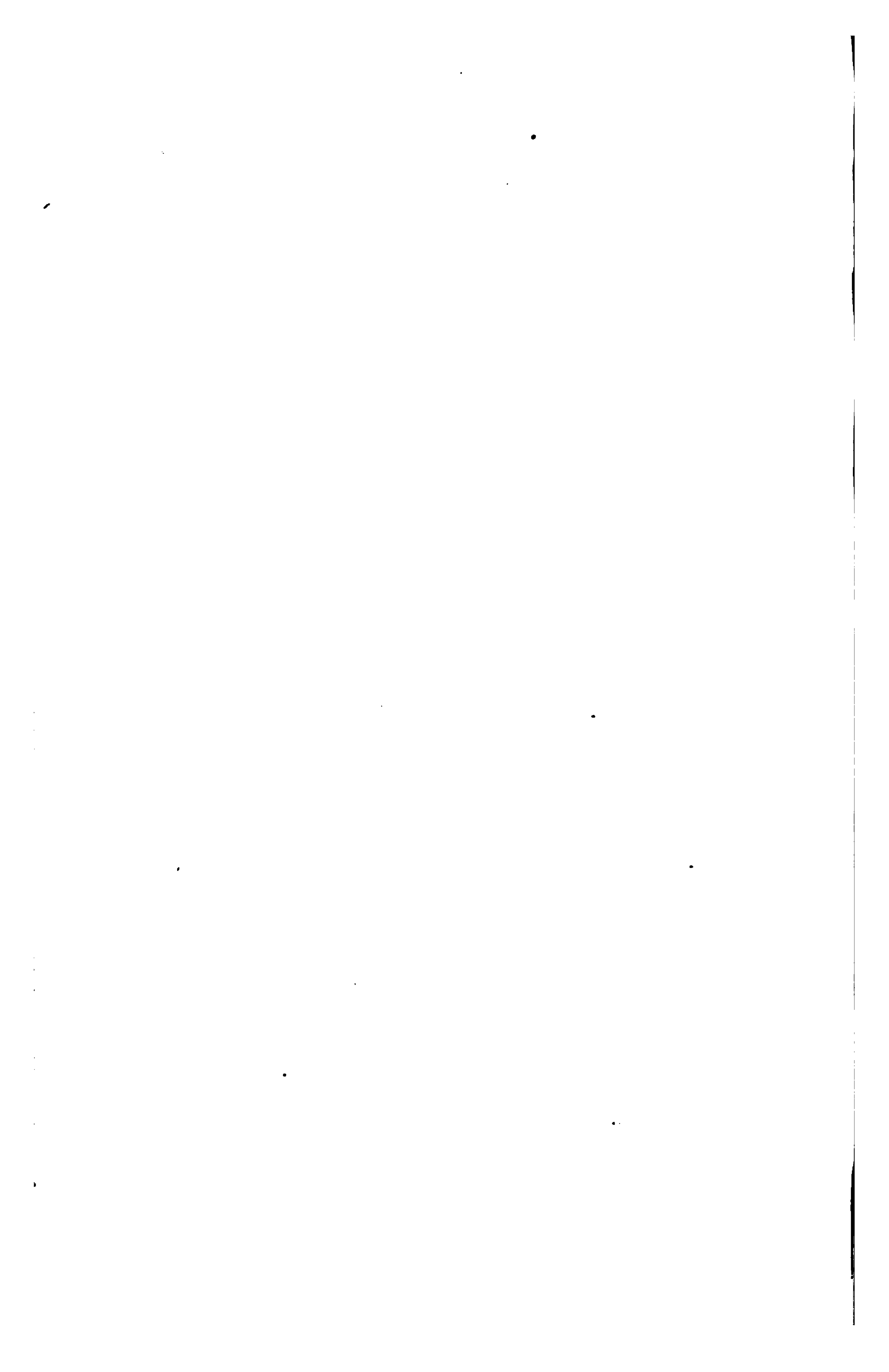
schäftigte, um so mehr kommt es wol auf, dass man mit Dämon und Dämonen den Begriff „böse“ auch wol stillschweigend verbindet.

Endlich im Munde der Juden, dann ferner der Christen, welchen neben Gott alle Götter verschwanden, welche die heidnischen Götter auffassten als schädliche, als antastende Gewalten, die auf verschiedene Art den Menschen leides thun, — die den Menschen verführt zum Abfall von Gott und sich selbst den Völkern zur Anbetung auf den Thron gesetzt (Milton I, 364 ff.), ist es ganz natürlich, dass die heidnischen Götter Dämonen und zwar als „Teufel“ sind. „Wenn ihr Heiden, ihr Griechen böse und gute Dämonen unterscheidet, ihr seid im äussersten Irrthum: die guten Boten Gottes heissen eben was sie sind, „Boten, Angeloi, Engel“.

III. Ganz aus der alten Volksreligion der besten Zeit ist „der Dämon“ als des Menschen Schicksal. Die genauere Vorstellung darüber lässt sich nicht entwickeln ohne die Vorstellung von der Tyche damit zu verbinden. Diese wesentlichen und eingreifenden Glaubenspunkte verlangen eine abgesonderte Darstellung.



Dämon und Tyche.



Tyche.

„Wir sind so abhängigen Looses, dass das Loos selbst für eine Gottheit gilt." Plinius.

1. Ein späterer griechischer Rhetor (Aristides I, S. 335 Dind.) gedenkt einmal der Stelle aus den Leichenspielen der Ilias, wo der schnelle Ajax der Oiliade im Wettlauf mit Odysseus ausgleitet, „denn Athene brachte ihn in Schaden," und setzt hinzu: „was will Homer damit sagen? Die Tyche (Fortuna) denk' ich bezeichnet er mit der Athene und dass diese Tyche die menschlichen Angelegenheiten wendet wie sie will und nicht durchaus der Preis dem Vorzüglichern zu Theil wird." Allein diese Ausdeutung ist eben eine rhetorische Künstelei. Homer selbst spricht an jener Stelle so ganz deutlich sich selbst aus, dass Athene den Ajax zu Falle bringt, weil Odysseus zu ihr, seiner ihm immer ja wohlwollenden Göttin, betet „eine gute Gehülfin seinen Füssen zu kommen." „Also sprach er betend, es hörte ihn Pallas Athene." So macht sie denn dem Odysseus die Glieder leicht und Ajax nahe am Ziel gleitet aus, „denn Athene brachte ihn in Schaden," — „da nämlich lag Unrath der um Patroklus getödteten Rinder ausgeschüttet."

Dies alles, vorzüglich aber die unbefangene Nebenstellung zugleich der natürlichen Veranlassung ist von der äussersten Naivetät. Und dass eine gleiche Naivetät der religiösen Anschauung nicht immer dauern konnte wird wol natürlich erscheinen. Wenn neben den Homerischen Arten von dem zu sprechen was dem Menschen begegnet der ihm unbekannte, nachher allverbreitete Ausdruck Tyche im lyrisch-gnomischen Zeitalter erscheint und, was vorzüglich wichtig ist, diese Tyche auch als Göttin erscheint, ja als Göttin im Kultus, so hat dies die Bedeutung, dass in fortgesetzten ernsteren Erfahrungen, in

mannigfaltigern und verwickeltern Verhältnissen des Lebens, in beunruhigterer innerer Haltung das Gefühl von der Unsicherheit menschlicher Verhältnisse gespannter, Bewusstsein und Empfindung von der Unabhängigkeit des Erfolgs, der seinen eigenen Weg zu nehmen schien, von menschlicher Berechnung, Absicht und aufgewendeten Mitteln stärker und ängstlicher geworden war, dass bei vielen Gelegenheiten die Erwartung unruhiger und besorgter, das endliche Gelingen und Misslingen überraschender und eindringlicher empfunden ward. Wollte man den äussern neu hinzutretenden oder unter neuen, spannenden Verhältnissen eintretenden Veranlassungen des griechischen Lebens, wo jene Empfindung emporgetrieben und immer neu genährt sein mag, nachgehen, so würde man grade die Wettspiele recht sehr zu berücksichtigen haben mit ihren aufgeregteren Wünschen um die grösseste Ehre für den einzelnen nicht nur, sondern für Familie und Vaterstadt, den verwickeltern und gesteigerten Vorübungen und Vorrüstungen neben dem natürlich bei Ringen, Laufen, Fahren immer doch auch an kleinen Momenten hängenden Erfolg. Wie wohl stand am Eingang der Rennbahn in Olympia auch ein Altar des Moments (*καιρός*, Paus. V, 14). Also ist es sehr natürlich und verständlich wenn in oder bei Rennbahnen neben andern Göttern wir Heiligthum, Bild oder Altar auch der Tyche, des Glücks, des guten Glücks, des Gelingens finden. Auch in der Altis von Olympia z. B. ein „Altar der guten Tyche.“ Als Beispiel aus viel späterer Zeit möge erwähnt sein, da es sich an einen bekannten Namen knüpft, dass Herodes Attikus neben seinem Stadium in Athen auch einen Tempel und eine Bildsäule der Tyche errichtete (Philostr. 549).

Natürlich aber wird man nicht vergessen auch aller sonstigen, dem Homerischen patriarchalischen Wesen gegenüber so weit und überall complicirter gewordenen Verhältnisse.

2. Dass Tyche zugleich eine Göttin ward, eine Göttin, die früh einen Kultus erhielt, beweist wie tief die Empfindung war. Jetzt konnte ein so tiefer und religiöser Geist wie Pindar seine innige und sinnvolle Empfindung also aussprechen: „Tochter des Zeus*), Erhalterin Tyche: denn von dir werden

---

*) Dass sie hier grade Tochter des „Zeus Befreiers“ (*Ζηνὸς Ἐλευθε-*

im Meere die schnellen Schiffe gelenkt und auf dem Lande die stürmischen Kriege und rathschlagende Männerversammlungen. Viel aufwärts und abwärts nichtige Wege gehend wälzen sich der Menschen Hoffnungen. Doch ein gewährleistendes Zeichen für das künftige Ergehen fand der Sterblicheu noch keiner von den Göttern und blind sind der Zukunft Ahnungen. Vieles fällt den Menschen wider Erwarten, bald gegen die Lust, bald wieder von drangvollen Wogen erfasst tauschen in kurzer Zeit sie hohes Gut für das Unheil ein.“ Pindar deutet uns im Verfolg des Gesanges, den er so einleitet, die wunderbaren Schicksale des Mannes an, dessen jetziger Sieg ihn zu diesen Gedanken über die Tyche veranlasst.

Wir halten hiebei zugleich die Bemerkung fest, wie die Siegesgesänge auf die Kampfspielsieger auch eine Veranlassung wurden, den Schicksalszusammenhang des Lebens einzelner Personen vor die Betrachtung sinniger Männer zu führen. Es wird uns weiter entgegentreten, wie der Einfluss solches Zusammenfassens des Lebensganzen in der religiösen Vorstellung vom Dämon des Menschen sich bemerklich macht.

Wir kennen nicht die Veranlassung, bei welcher Pindar noch ein andermal eingehend sich über die Macht der Tyche ausgesprochen. Es muss eine ernste gewesen sein. Er war dabei von dem Gedanken erfasst, Tyche sei eine der Mören, das heisst also, der Mensch sei ihrer Macht so unentfliehbar unterworfen als der Mören, und, hatte er gesagt, sie vermöge wol etwas über ihre Schwestern hinaus, das heisst also es sei ihr gegeben wol einmal in den festgesetzten Gang der Mören ändernd einzugreifen.

Das sind dieselben Stimmungen, die aus Herodot wiedertönen, nicht allein in der Geschichte des Krösus, ernst erfasst von diesen ernsten Gemüthern, denen das Leben durch und durch göttlicher Einwirkungen voll erschien, denen nichts fremder und befremdlicher erschienen wäre als der Gedanke, jeder Mensch sei seines Glückes Schmidt, und die den götterlosen, gottlosen Zufall wohl nicht denken konnten. In den

---

ρίου) heisst, beruht ohne Zweifel auf lokalen Verhältnissen, wie Böckh dort (Ol. XII Anf.) trefflich nachweist.

Organismus der göttlichen Gewalten, unter denen sich der Grieche fühlte, war diese Tyche eingetreten.

Wir sind wol sehr geneigt, bei der Göttin Fortuna an jene Göttin zu denken, die eine spätere Zeit — fast ergreift mich neu von dem Eindruck der Pindarischen Stellen eine Scheu es auszusprechen — blind zu nennen lernte, die in freiester Launenhaftigkeit schaltet. Ich brauche wol nicht noch besonders aufmerksam zu machen, mit welcher ernsten Göttin wir es hier zu thun haben, die ihrer Sphäre unter und innerhalb der Gottheit und des göttlichen Weltorganismus waltet. „Erhalterin Tyche“ hatte Pindar gesagt, und wer empfände nicht an jener Stelle das Gewicht dieses Wortes? Uebrigens ist der Ausdruck Erhalter, Erhalterin (Soter, Soteira) aus der religiösen Sprache der Griechen und eines der hehrsten Beiwörter der Götter. Theils wenn es beigegeben wird für Rettung aus bestimmter Gefahr, woran sich schliesst wenn es solchen Gottheiten insbesondere ertheilt gefunden wird, deren Wirksamkeit auf vorzüglich gefahrvolle Lagen sich bezieht, z. B. den Heilgöttern, den Dioskuren als Rettern in Seegefahr. Mehr aber noch als allgemeines die Götter erhöhendes Beiwort. Am höchsten erscheint da Zeus Soter (stator stabilitorque, quod stant beneficio eius omnia, Sen. ben. 4, 7), beim Schwur und sonst, und bei manchen Gelegenheiten ward herkömmlich grade seiner gedacht. Es ist ein schöner Zug, dass zu diesen Gelegenheiten auch der Schluss fröhlicher Gelage gehörte. Die hohe Bedeutung dieses Beiwortes für die Götter entstand ohne Zweifel in derselben Zeit und nach demselben Gefühl der Unsicherheit menschlicher Dinge, welches der Tyche ihre Bedeutung gab. Wo dann auch die „Götter Erhalter“ lebhafter gefühlt und erfasst wurden.

3. Welche Breite und Gegenwärtigkeit die Vorstellung der Tyche überall im griechischen Leben gewann, das haben wir zunächst uns noch vorzuführen.

Als die Vogelstadt bei Aristophanes gegründet ist, hören wir zuerst vom Chor die erwartungsvollen Worte: „bald wird nun männerreich die Stadt genannt sein bei den Menschen“ mit der Erwiderung: „nur fehle uns nicht Tyche“ (*Τύχη μόνον παρείη*). „Mit guter Tyche“ sagte man, mochte man etwas beginnen oder endigen, das erwartete oder unternommene,

das eingetretene oder vollbrachte zu gesegnen. Als Sokrates die Nachricht erfährt, das Schiff sei angekommen, morgen nun müsse er sterben, antwortet er: „nun Krito, mit gutem Glück! wenn's so den Göttern lieb ist, sei es so.“ Als im Symposion des Plato die Gäste sich verabredet haben, die Reihe herum eine Lobrede auf Eros zu halten, heisst es: „Nun mit gutem Glück! Phädrus beginne und preise den Eros.“ Als die beiden Sterblichen in Aristophanes Vögeln ihren komischen Kampf mit Topf und Spiess vollführt, heisst's: „Wohlan, ihr beiden, nehmt nun eure Panoplie und hängt sie mit guter Tyche in der Küche auf!“ Und so fort. Unter die Formeln des Zutrinkens gehörte auch die: „wohlan, mit guter Tyche!“ Wohl also konnte ein solches Glück auf! der Zunge im gewöhnlichen Leben geläufig sein. Der Zerstreute, schildert Theophrast, wenn ihm der Tod eines Freundes angekündigt wird, zieht ein finsteres Gesicht, und weint und sagt: Glück auf! (*ἀγαθῇ τύχῃ*). — Und in der öffentlichen und officiellen Sphäre, im Staatsstyl das quod bonum faustum —. Unter der Urkunde eines von den Lacedämoniern vorgeschlagenen Waffenstillstandes heisst es in der Bestätigungsurkunde von Seiten der Athenienser (erhalten bei Thucydides): „Angenommen vom Volk. — Von Laches angetragen, mit der guten Tyche der Athenienser den Waffenstillstand zu schliessen, und beigestimmt vom Volk, es solle Waffenstillstand sein auf ein Jahr.“ Und sonst als Eingangsformel auf Denkmälern und Urkunden, Widmungen und Weihungen. Anderwärts lautet die Formel auch „Gott gutes Glück,“ auch wol „Gott und Glück“ (*θεός τύχαν ἀγαθάν, θεὸς τύχαν, θεὸς τύχη*). Aus dem religiösen Gebiet mag es wol der Anführung werth sein, wenn ein Gott gerufen wird in die Stadt zu kommen mit guter Tyche (Luc. Alex. 14)*).

---

*) Zum Schwur angewendet kommt Tyche vor indem man seit der Diadochenzeit bei der Tyche der Fürsten schwur. „Ich schwöre bei Zeus Ge, Helios.... und bei den andern Göttern und Göttinnen allen und bei der Tyche des Seleukus.“ Sodann in der römischen Zeit allgemein, auch im gewöhnlichen Leben, der Schwur bei der Tyche des Kaisers, und in der Anrede an den Kaiser: bei deiner Tyche. Wie dann auch wol Sklaven zu ihren Herren sprachen (Epict. II, 20, 29). Den Schwur bei der Tyche des Kaisers verweigerten die Christen (.... Origin. contra Cels. 8, 421 ....).

4. Ihre Verehrung als Göttin, als Tyche, bisweilen als gute Tyche mit Bild nicht allein oder Altar, sondern mit Tempeln war verbreitet, unter mancherlei Combinationen, die bald auf eine beschränktere Sphäre der Wirksamkeit, wie dort in Olympia, bald auf eine viel ausgebreitetere, z. B. als Reichthumgeberin oder als Stadtgöttin, Städteerhalterin hinweisen. In Syrakus heisse der eine Stadttheil Tyche von einem fanum antiquum Fortunae, sagt und glaubte wenigstens Cicero. Sie findet sich in allen Theilen Griechenlands. Dass sie auch in Hauskapellen Verehrung genoss, darüber erinnert man sich zunächst wol auch jener Erzählung des Cicero wie Verres dem Hejus in Messina aus seiner Hauskapelle alle die herrlichen Götterbilder nahm und nichts zurückliess als das gute Glück (bona fortuna). „Das wollte er nicht in seinem Hause haben“ sagt Cicero. Die wahre Ursache aber warum dem Verres wenig damit gedient gewesen war ohne Zweifel dass jenes Bild der Tyche „ein sehr altes Holzbild“ war. Was übrigens auf Heiligkeit deutet.

Bemerkenswerth ist die Verehrung der Tyche in einer besondern Phase als Automatia. Wovon das bekannteste Beispiel sich an keinen geringern Namen knüpft als Timoleon: der den glücklichen Erfolg seiner Thaten bescheiden von sich auf die Götter wies und der Automatia in seinem Hause eine Kapelle errichtete, in der er fleissig Gottesdienst hielt. — Die Automatia ist die Spontaneität des Glücks, das Glück von Seiten seiner Selbstbewegung oder Selbstbestimmung gegenüber der menschlichen Berechnung. Während z. B. andere Phasen wären seine Unsicherheit, seine Unbeständigkeit, der gute Erfolg, bei den Römern als bonus Eventus verehrt.

Besonders bemerkenswerth ist es noch, dass statt des blossen Ausdruckes „nach Dämon“ d. i. „nach waltender Gottheit“ auch gesagt wurde „nach Dämon und Tyche.“ „Nach Dämon und Tyche wird alles den Sterblichen vollbracht“ (Diagoras). „Du kommst mir nach Dämon und guter Tyche*) als Retter“ (Aristophanes). „Seht den Dämon und die Tyche wie sehr sie der gottlosen Absicht der Amphissenser überlegen

*) Hier steht eigentlich „Syntychia.“ Eur. El. fin. Neben den übrigen von Tyche hergenommenen Personennamen findet sich auch Syntyche.

waren“ (Aeschines). In einer Stelle (man meint sie dem Archilochus beilegen zu können) heisst es: „alles giebt Moira und Tyche den Menschen.“

---

5. Demosthenes hatte im Kampfe gegen die schwierigsten Verhältnisse mit Klugheit und Patriotismus endlich noch eine Vereinigung der griechischen Kräfte gegen Philipp zu Stande gebracht: allein — der Erfolg schlug fehl, die Schlacht von Chäronea lief unglücklich und schmerzlich aus. Als mehrere Jahre darauf in dem Rechtsstreit über Demosthenes Bekränzung sein Gegner Aeschines die Staatsverwaltung des Demosthenes mit Hinweis auf den Erfolg als verkehrt angriff, da weist Demosthenes mit schönster Indignation, wie sie ihm seine Religiosität und der Schmerz über den Fall seines Vaterlandes eingab, diese Anschuldigungen, die auf den Erfolg hinwiesen, zurück und rechtfertigt seine Pläne für Griechenlands Freiheit. „Wenn aber, sagt er, der eintretende Orkan nicht nur uns, sondern alle Hellenen überwuchs, was ist zu thun? Wie wenn jemand einem Schiffskapitän, der alles zur Erhaltung gethan, der sein Schiff mit allem versorgt, wodurch er glauben konnte es erhalten zu sehn, dann aber in einen Sturm gerieth, in dem sein Geräth ihm beschädigt und gänzlich zertrümmert ward, wenn ihm jemand den Schiffbruch Schuld geben wollte. Ich, würde er sagen, habe weder am Steuerruder gesessen — so wie ich nicht die Truppen geführt — noch war ich Herr über die Tyche, sondern sie über alles!“

So drängt sich dem Demosthenes der Tyche Gewalt im eindringlichen Augenblick noch eben so stark, so erschütternd auf als dem Pindar, zwischen welchen uns Timoleon erschien: und welche Stelle sie auch ihm innerhalb der Gottheit einnahm, dazu verbinde man die unmittelbar den angeführten vorangehenden Worte, in denen er seinem Gegner zurief: „Betrachte die Absicht meiner Staatsverwaltung, nicht aber verläumde den Ausgang. Denn das Ende aller Dinge geschieht wie der Dämon (d. h. die waltende Gottheit) will: nur die Absicht legt die Gesinnung des Rathgebers an den Tag. Nicht also stelle als mein Vergehen auf wenn es Philipp zu

Theil ward in der Schlacht die Oberhand zu behalten; denn der Ausgang stand bei dem Gott und nicht bei mir.“

Eine gewisse Sphäre selbstfreier, eigenpersönlicher Wirksamkeit, welche ja jeder griechische Gott hatte, musste der Tyche, deren Begriff ja dazu selbst einlud, immer überlassen gedacht werden. Daher selbst Demosthenes auch einmal in folgender Art sich ausdrücken darf (cor. 303): „Wer was ich rieth und that ohne Neid betrachten will, wird zugeben, dass ich nichts unterliess was in irgend eines Menschen Vermögen oder Berechnung lag. Wenn aber entweder eines Dämons oder der Tyche Gewalt oder die Untauglichkeit der Feldherren oder die Nichtswürdigkeit derer, welche die Städte verriethen, oder alles das zusammen den Angelegenheiten Schaden that, bis es sie umstürzte, was hat Demosthenes unrechtes gethan?“

Wie gross man sich diese Selbstfreiheit der Tyche dachte, dass dieses nach Zeiten, nach individueller Bildung, ganz besonders auch nach Stimmungen nicht ohne Unterschied sich gestaltete, dass in einer Litteratur von Jahrhunderten, welche die mannigfaltigsten Stimmungen vertritt, die entgegenstehenden Aeusserungen anzutreffen sein werden, würde man von selbst vermuthen dürfen. Wenn nach der einen Seite hin Alkman die Tyche der Wohlgesetzlichkeit und Ueberredung Schwester und der Vorsicht Tochter genannt, so steht er damit wol ziemlich allein. Aber auch die häufigeren Ausdrücke nach der entgegengesetzten Richtung, wenn sie schroffe Form annehmen, wie einmal bei dem missgestimmtesten aller griechischen Autoren, Theognis „Weder an Tugend flehe, Polypaides, ausgezeichnet zu sein noch an Reichthum, nur Tyche werde dem Menschen zu Theil,“ werden wir uns sehr hüten müssen sogleich als die allgemeine Stimmung aufzunehmen. Denn so lange das Volk thätig und gesund und seiner Götter sicher und froh war, war das Alles nicht gefährlich, war die Allgemeinstimmung einfach. In Scheu vor der Unsicherheit des Menschlichen unterwarfen sie sich mit Ehrfurcht auch dieser göttlichen Gewalt, wussten den Erfolg in Tyche's und der Götter Macht, ohne deshalb zu unterlassen, was ihnen gegeben war, sich wohl zu berathen, ja mit der — vielleicht lange und oft nur dunkel gefühlten Beruhigung, dass auch das Gelingen ja am Ende wol von den Göttern denen zufallen werde,

welche sie sonst Ursache haben zu lieben. Gewiss kann man für jene gesunde Zeit als Norm einen schönen Ausspruch festhalten, der einmal bei Herodot steht: „Sich wohl berathen ist der grösste Gewinn. Denn tritt auch etwas in den Weg, so hat man um nichts weniger sich wohl berathen, der Rath aber hat der Tyche unterliegen müssen.“

„Glück ist gemein, Einsicht gehört dem Besitzenden“ (*κοινὸν τύχη, γνώμη δὲ τῶν κεκτημένων*) lautete ein Spruch aus Aeschylus.

Das sind die Stimmungen, wo die Energie des Lebens das fortes fortuna nicht fallen lässt; während gerade der ausdrücklichen Mahnung die Menschen am wenigsten bedürfen.

6. Was es heisst, seiner Götter froh und sicher sein, dafür will ich hier ein Beispiel nicht übergehen, das ich jedesmal mit besonderem Vergnügen betrachtete. Die Athenienser hatten bemerkt, dass sie dumme Streiche die Menge machten, dass sie ihnen jedoch immer zum Glück ausschlugen. Hätten sie es vergessen können, so hätten ihre Komiker sie daran erinnert. Aristophanes hält ihnen die Wahl des Kleon zum Strategen vor — mit welcher ungefähr eine Sonnenfinsterniss zusammengetroffen war. „Auch Helios zog sogleich seinen Docht ein und erklärte, er wolle euch nicht leuchten wenn Kleon Feldherr sein soll. Ihr wähltet ihn dennoch. Ist es doch ein gangbares Wort (*φασὶ γάρ*), dass der schlimme Rath dieser Stadt beigesellt sei, aber alles was ihr verfehlt die Götter zum bessren wenden.“ Und Eupolis:

O Stadt, o Stadt,
Um wie viel glücklicher bist du als du verständig bist!

Das liessen sich die Athenienser grade in ihrer besten Zeit sehr wohl gefallen: — dass die Götter sie so über Verdienst lieb hatten. Und hatten sich auch eine Göttergeschichte dazu gemacht. Als, nach der bekannten Landessage, Poseidon und Athene um die Ehre der Schirmherrschaft über Attika wetteiferten und Poseidon den kürzern zog, da hatte ihnen Poseidon den Fluch des bösen Rathes, doch Athene hiegegen abwendend den Segen des Gelingens mitgegeben.

Die oben angeführte Stelle des Aristophanes ist aus den Wolken, aus der frühern Zeit des peloponnesischen Krieges. Dasselbe, fast mit denselben Worten, „was für unverständige

oder thörichte Rathschläge wir fassen, sie alle fügen sich uns zum Vortheil“ haben wir bei Aristophanes noch in einem andern spätern Stück, den Ekklesiazusen. Wenn dies in den Wolken eingeleitet wurde mit den Worten: „es ist ein gangbares Wort,“ so heisst es hier: „es ist ein Wort der Bejahrteren“ (λόγος τίς ἐστι τῶν γεραιτέρων). Dies scheint mir äusserst merkwürdig. Dieses Stück ist ein und dreissig Jahre nach jenem aufgeführt, da Athen schon das Unglück der Besiegung durch die Spartaner erlebt hatte. Also die jetzige Generation war von diesem Spruche nicht mehr erfüllt wie die frühere in der schönen und glücklichen Zeit aufgewachsene. Solche Furchen zog der Gang der Erlebnisse allmählich in die Gemüther.

Auch unenergischer wurde das Volk. Als die drohenden Schritte Philipps kamen, fand man eine schwer anzuspannende Generation, jene Schlaffheit, gegen welche Demosthenes so unermüdlich in Vorhaltungen und Ermahnungen ankämpft. Und in dieser Zeit ging unter den Vorstellungen, mit welchen die Athener ihre Abgeneigtheit vor sich selbst rechtfertigten, auch diese, das Glück begleite den Philipp. In einer Rede, wo er ihre falschen Vorstellungen, mit denen sie Philipps Kräfte überschätzen, zu widerlegen sucht, kommt er auch auf diesen Punkt und spricht darüber vor seinen, wie man durchfühlt, darauf haltenden Zuhörern mit vorsichtig kluger Wendung. Er geht zuerst mit ihnen vollkommen darauf ein, sucht dann aber den Uebergang ihnen das fortes fortuna oder Dei facientes zu Gemüth zu führen. Er würde sich das Glück Athens viel lieber wählen als das Glück Philipps, „wenn ihr selbst nur was sich gebührt einigermaassen thun wolltet.“ Bei ihrer trägen Unthätigkeit gegenüber der unerhörten Thätigkeit des Philipp wäre fürwahr nichts zu verwundern und unmöglich zu erwarten dass die Götter sich für sie in Bewegung setzen sollten. Doch, hatte er ihnen schon früher vorgestellt, wenn man trotz dem sehe in welche grosse und unerwartete Schwierigkeiten sich Philipp augenblicklich verwickelt finde, so gleiche das, entsprechend dem oft bewährten Wohlwollen der Götter, völlig einer dämonischen und göttlichen Wohlthat (Ol. II, 22, 1).

---

7. Es wird zunächst nöthig von den Meinungen und Stimmungen des griechischen Volkes einen Blick in die Schulen der Philosophen zu thun. Wenn das Volk seiner Götter sicher zu sein die Aufgabe hatte, so mussten sich die Philosophen, namentlich in der ethischen Richtung seit Sokrates, eine andre Aufgabe stellen, nämlich dem Wechsel gegenüber der vom Menschen nicht abhängigen Gaben des Glücks ihrer selbst gewiss zu sein. Und rufen wir uns nun kurz ins Gedächtniss, um von den hedonistischen Schulen zu beginnen, wie Aristipp in alles was Tyche in der Gestalt des Vortheils oder Vergnügens lockend anbieten mochte sich einliess, zugleich aber lehrte und ausführte sich mit humoristischer Freiheit ihr überlegen zu erhalten, um sobald sie unbequem ward ihrer frei zu werden: was er durchzusetzen verstand gegenüber den Launen der Tyrannengunst, gegenüber den Launen der Elemente, als er in der afrikanischen Hitze die erschmeichelten Goldsäcke fortwerfen hiess, gegenüber sogar den Launen der schönen und verführerischen Frauen. In alles sich hingebend „hielt er ohne gehalten zu werden.“ Allein das vermochte nur er und vermögen nur Menschen wie er, die zu den seltensten Erscheinungen gehören.

Die epikureische Hedonistik, minder geistreich und vorsichtiger, war deshalb allerdings für einen grössern Kreis der Menschen anwendbar. Zukunft und Vergangenheit erwägend und der Fortuna von vorn herein die Zugänge abzuschneiden bedacht und ruhiger Lebensweisheit und Zurückgezogenheit ergeben durfte Epikur sagen, sein Weiser sei gegen die Glücksgaben und Glücksereignisse furchtlos; übrigens aber konnte er nur so weit gehen zu behaupten: Tyche komme dem Weisen nur wenig in den Weg und das ganze Leben hindurch walte er über die hauptsächlichsten und wichtigsten Dinge durch seine Berechnung.

In der entgegengesetzten Richtung gedenken wir, wie die Cyniker durch Enthaltung und Askese sich ihr unnahbar zu machen suchten. „Wie viele Pfeile hast du gegen mich geschleudert, Tyche, wie auf ein Ziel und hast mich nicht treffen können“ durfte man dem Diogenes in den Mund legen.

Bis — schwankendern Philosophen gegenüber — die Stoiker die grandiose Ansicht in folgenstrenger Ableitung ent-

wickelten, — für des Menschen Glück sei nichts gleichgültiger als das Glück.

Und wie erschien diese Lehre im rechten Augenblick. Denn es kamen die Zeiten wo die Missstimmung über das Verhältniss zwischen Verdienst und Glück der griechischen Gemüther stark sich bemächtigte. Das Verlangen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade ein Gleichgewicht zwischen Glück und Verdienst, zwischen Glück und Tugend in der Welt zu sehen, ist dem Menschen zu natürlich. Das Christenthum, auch eben in Zeiten wo der Weltgang die Menschen in dieser Beziehung irre machte, löste dies Problem dadurch dass es für die Ausgleichung auf eine künftige Welt hinwies. Der Stoicismus löste es durch die genannte Lehre, alles was man äussere Güter nenne habe mit dem Glücke nichts zu thun, des Menschen Glück liege allein in dem Besitz der Tugend, in der Harmonie des Lebens.

Wie für Griechenland die Zeiten kamen, in welchen vielfach der einzelne und die Nation, im Gefühl von Elend und Erniedrigung aus hoher und schöner Stellung, an der Sorge der Götter verzweifelten, dafür sei hier kurz an ein Paar überlieferte Thatsachen erinnert. Es waren die Zeiten der Nachfolger Alexanders, als die Athenienser dem Demetrius Poliorcetes einen Päan entgegensangen in Worten recht bezeichnend, wie mich dünkt, für das Gefühl von welchem ich spreche: dass Demetrius allein ein wahrhafter Gott sei; die andern Götter sie seien weit in der Ferne oder hätten keine Ohren oder existirten nicht oder „kümmern um uns sich ganz und gar nicht“ (Athen. VI, 63).

Und als die gebildete Nation, die Lehrerin und Bildnerin, sich unter dem Uebergewicht der Römer fand, da wurde vielfach die bittere Stimme gegen die göttliche Gerechtigkeit laut, nicht durch Tugend und Verdienst sei das Uebergewicht der Römer über sie erklärlich: Zufall und Glück (*αὐτοματισμὸν καὶ τύχην*) hätten jenen die Herrschaft gegeben, und den schlimmsten Barbaren habe Tyche die Güter der Hellenen verliehen (Dion. Hal.).

So laut waren diese Stimmen, dass einzelne Griechen, die in sympathetischere Berührung mit den Römern gekommen waren, sich veranlasst fanden diesen Irrthum ihrer Landsleute

zu widerlegen: welche römische Geschichte schrieben mit der ausgesprochenen Tendenz den Griechen zu beweisen, dass die Römer nicht Barbaren seien, und über die Trefflichkeit römischer Staats- und Kriegseinrichtungen, über die römische Frömmigkeit sie zu belehren, und in diesen Ursachen die römische Grösse aufzuweisen, nicht nur in der Tyche. Wie eigenthümlich es sich ausnimmt: „Ich will die römische Schlachtordnung beschreiben, damit die thörichten Menschen, die immer blos von der Tyche sprechen, die wahren Ursachen sehen, durch welche die Römer herrschen.“ Polybius, dem die Worte gehören, schrieb in jener Richtung, Dionysius von Halikarnass sehr ausgesprochen, später Plutarch.

Hienach wolle man die Wichtigkeit, die jene sicher und entschieden ausgesprochene Lehre der Stoiker haben konnte, ermessen. Dass sie auch an die Römer kam und in den schlimmsten Zeiten viele gehoben, ist bekannt. Aber freilich für wie viele war diese Hoheit auch nicht erreichbar. Und es geschah was in solchen Zeiten natürlich ist: aliis nullus deorum respectus, aliis pudendus, wie Plinius treffend sagt. Es entsteht einerseits Ueber- und Aberglaube, weil man meint, die Gottheit, oder bei Polytheismus wenigstens eine Gottheit, doch noch versöhnen, ersühnen, erzwingen zu können: es entsteht andrerseits (und in solchen Zeiten oft bei den besseren, für Menschenschicksal empfindlichsten) Indifferentismus — der in diesen späteren Zeiten des Alterthums alles vorbereitet fand, um, wie er auch that, in die beiden Seiten eines übertriebenen Fatalismus oder des Fortunismus aus einander zu gehen. Das sind nun die Umstände, unter denen jene ernste Tyche in weitern Kreisen bis in jene launische, eigensinnige übergehen konnte, die, wie Plinius sich ausdrückt, unter Vorwürfen verehrt wird, und welcher jedenfalls schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert von Laien und Philosophen nachgesagt war dass sie wahnsinnig und dass sie blind und verstockt sei*).

*) Verbindung mit Blindheit, dünkt mich, für uns zuerst bei Menander in dem Verse, in dem das Glück ein blindes und unsel'ges Ding genannt wird (τυφλόν γε καὶ δύστηνόν ἐστιν ἡ τύχη). Und zunächst wol die Stelle des Pacuvius: Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi . . . (vgl. Apul. Met. VII. gegen Anf.). — Auch „taub“ (Cebestafel).

Bei den griechischen Geschichtschreibern seit Polybius, dann Diodor, hat Tyche eine immerhin ernstere, auch nicht geradezu unfromme, aber doch auch eigenthümlich sich ausnehmende Rolle als gleichsam die menschliche Moira, die eben zumeist in plötzlichem Umschwung, in Peripetien aufgeht. Diese Tyche mit den moralischen Nutzanwendungen — jene menschlichen Peripetien immer wieder vorzuführen und dadurch vor Uebermuth zu warnen ist z. B. nach Diodor ausdrücklich der Hauptnutzen der Geschichte — ist doch gegen die alte Frömmigkeit und Tiefe eben so seicht als Geist und Gemüth eines Polybius und Diodor gegen Herodot und Thucydides.

Dämon.

1. Bildete sich, wie wir gesehen, zur Bezeichnung der Unsicherheit, des Wandelbaren und Unberechenbaren im Menschenloose Begriff und Wort Tyche, so machte damit und dagegen auch der Begriff der Abhängigkeit des Menschen, seines Gebannt- und Gebundenseins an ein festes Schicksal, das ihn beherrscht, nachdrucksvoller sich geltend. Dies ward der Dämon des Menschen. Auch treten neben sonstigen Wörtern für glücklich und unglücklich (. . . *εὐτυχής*, *δυστυχής* . . .) die entsprechenden wohldämonisch (eudämonisch, Eudämonie), missdämonisch, unter einem bösen Dämon stehend (*εὐδαίμων*, *δυσδαίμων*, *κακοδαίμων*, *βαρυδαίμων*) in die Sprache*). —

Als des Oedipus Schicksal sich enthüllt, ruft der Chor: O Geschlechter der Sterblichen, Wie acht' ich euer Leben dem Nichts gleich. Welcher Mensch doch nimmt des Glückes mehr dahin Als so viel für den Wahn genügt und nach dem Wahn er es ablegt! Hab' ich dein Beispiel doch, deinen Dämon, deinen, duldender Oedipus, und so preis' ich der Sterblichen keinen (*ἰὼ γενεαὶ βροτῶν, ὡς ὑμᾶς ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας ἐναριθμῶ. τίς γάρ, τίς ἀνὴρ πλέον τὰς εὐδαιμονίας φέρει ἢ*

---

*) Vorausgehend diesen Wörtern ist bekanntlich im Homer ein einmaliges formgleiches (Il. *Γ*, 182) *ὦ μάκαρ Ἀτρείδη*, *μοιρηγενές*, *ὀλβιόδαιμον*. Hier sind beide Adjective ausdrucksvoll für den Augenblick gebildet: „Glücklicher Atride, unter der Moira geborener, götterbeseligter:“ d. h. dessen Glück von Göttern gepflegt wird, indem es ihm offenbar schon bei der Geburt von der Moira bestimmt gewesen. Wir haben vielleicht kein Recht es von Homer anders gemeint anzunehmen. Auch ist es schön und ausdrucksvoll. Später lag es nahe auch zu verstehen: „der seines Dämons ein seliger ist.“

τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν καὶ δόξαντ' ἀποκλῖναι. τὸ σόν τοι παράδειγμ' ἔχων, τὸν σὸν δαίμονα, τὸν σόν, ὦ τλᾶμον Οἰδιπόδα, βροτῶν οὐδένα μακαρίζω).

Nicht als ob Homer nicht wüsste, dass „kein Mensch der Moira entflohen sei, nicht ein böser, nicht ein guter, nachdem er einmal geboren.“ (Z, 488.) Allein das ist bei Homer ein Trost: man ruhte in der Moira und ihrer sichern Gesetzmässigkeit. Wenig wird scharf hervorgekehrt die Seite der Nothwendigkeit und des Zwanges. So fehlt bei Homer eine gewisse Schärfe, eine Herbigkeit in der Auffassung auch des Einzelschicksals, die sich später geltend machte unter den oben bei Tyche angegebenen Verhältnissen, und als die Beobachtung gereift war für den Schicksalscharakter, für das auffallende und dauernde gute oder im Gegentheil böse Geschick, von dem grosse Epochen des Lebens oder das ganze Leben einzelner Menschen, ja Familien beherrscht erschienen. Dennoch ersteht ein Paarmal (ε, 396, κ 64) auch schon dem Dichter der Odyssee bei einem schlagenden, einem unsäglich schmerzvoll erfassenden Unglück vor seiner Phantasie die Persönlichkeit eines „furchtbaren,“ eines „bösen Dämon,“ welcher den Menschen angefallen. — Der Ausdruck „der Dämon eines Menschen“ ist der stärkste Ausdruck, mit dem der Grieche des Menschen Schicksal als unentgehbar, als bannend bezeichnet. Wird durch Moira das Schicksal als gebunden in eine Ordnung gedacht, so ist Tyche des Menschen Schicksal von Seiten seiner Wandelbarkeit und den menschlichen Vorsätzen gegenüber Unberechenbarkeit, der Dämon von Seiten seiner bannenden, beherrschenden, daher auch leicht seiner andringenden ja schreckenden Gewalt. Die Moira — dies auch würde man sagen dürfen — hat Bestimmtheit und Gesetz, die Tyche Wandelbarkeit und Freiheit, der Dämon hat Entschiedenheit und Charakter. Wie er sich demgemäss auch entschiedener in den guten und bösen trennt.

Agamemnon im Gespräch mit Klytämnestra über die Nöthigung, seine Tochter zu tödten, ruft bei Euripides:

„O hehre Moira und Tyche und mein Dämon!“

Die Moira hat es so gefügt und bestimmt, die Tyche hat es so gewandt und so unerwartet aus dem frühern Glück gewandelt, den Dämon empfindet er als die Individualität seines

bösen Schicksals, die ihn in böses Schicksal bannende Gewalt.

Ihm fällt Klytämnestra in die Rede mit den Worten: „und der meine ja auch und dieser Tochter hier, ein Dämon dreier Missdämonischen.“ Sie also sagt: derselbe Dämon sei es, der sie alle drei in ein gemeinsames Unglückschicksal gebannt halte. Dieses dass der Dämon, ein Dämon, das verflochtene Geschick mehrerer beherrschend gedacht wird, kommt mehrmals vor und ist der Vorstellung der Unentgehbarkeit durch die Verflechtung ganz angemessen: eben so wahr als ernst und tragisch. Als der Bote in den Sieben bei Aeschylus den Bericht bringt, wie Eteokles und Polyneikes kämpfend sich gegenseitig getödtet, sagt der Chor:

„So war der Dämon ein gemeinsamer beider zugleich.“

Und der Bote entgegnet noch: „er ist's (derselbe ist's) der siehe! dies ganze unselige Geschlecht vertilgt!“ — Elekra bei Sophokles über der vermeintlichen Asche ihres Bruders wehklagend und die Hoffnungen, die sie von seiner Heimkehr hegte, aufzählend: „doch alles dies — der unglückliche Dämon, der dein' und meine, nahm von hinnen es, der so dich mir gesendet, statt der theuersten Gestalt den Staub und Schatten ohne Nutz und Kraft“ (*ἀλλὰ ταῦθ' ὁ δυστυχὴς δαίμων ὁ σός τε κἀμὸς ἐξαφείλετο* — vgl. *μὰ τὸν φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν, ὃν ἐγὼ ἥκιστ' ἂν ἐπιορκήσαιμι* Plato Alcib. I. 109 d).

Immer hat der Dämon zur Bezeichnung des individuellen Schicksals eine besondere Kraft, in welchem Styl er auch erscheinen möge. Ein Sklave sagt bei Aristophanes (Plutus 1): „Wie schlimm ist's der Sklave eines verrückten Herrn zu sein. Da kann der Diener noch so guten Rath geben und dem Herrn beliebt's nicht, so muss er die schlimmen Folgen mit tragen. Denn über den Leib lässt der Dämon nicht den Eigner verfügen, sondern den, welcher ihn gekauft hat.“ Selbst hier würde durch die blosse Uebersetzung „sein Schicksal“ der Begriff abgeschwächt. Der Begriff ist, abgesehen noch von der Belebung durch die Personification, die Gewalt des Schicksals, dem er anheimgefallen, in das er gebannt ist. Denn „Schicksal“ heisse Dämon ist es womit man sich häufig genügen lässt, womit aber selbst Philologen in grosse Irrthümer gerathen sind. Niemals darf man vergessen dass es Schicksal immer

nur als eine thätige oder wirkende Macht bedeuten könne. Z. B. wohin reisst mich mein Schicksal? nicht aber etwa: sein Uebermuth hat ihm ein trauriges Schicksal bereitet.

Wenn die Philologen den Theseus im Hippolytus des Euripides, als er erfährt dass Phädra sich erhängt, ausrufen liessen „öffnet die Thüre, damit ich den Dämon des Weibes sehe, welches mich sterbend zu Grunde richtet,“ so war das einigermaassen lächerlich*). Man lasse sich durch kühne Bilder nicht irre führen: wenn gesagt wird der Dämon strömt wohl, treibt günstig, so ist er mit einer Strömung, mit einem Fahrwind verglichen, der das Schiff des Lebens treibt. Tritt auch sonst hin und wieder die Persönlichkeit in den Hintergrund, es hält sich dies immer in mässigen Grenzen und man darf von dem Worte sagen, dass es in der Sprache nie abgebraucht ward.

2. Zur Sache zurückkehren wollen wir mit jenem eindringlichen Wort des Theognis:

Vielen ward nichtsnutziger Geist, doch ein trefflicher Dämon,
Welchen was böse erschien immer zum Guten geräth:
Andre mit gutem Rathe und mit nichtsnutzigem Dämon
Mühn sich schwer, und es folgt nie das Gelingen dem Thun.

— An die Stelle im Herodot (I, 87), wo Krösus dem Cyrus, der ihn über die Thorheit seines Angriffes befragt, antwortet: „das that ich durch deine Eudämonie und meine Kakodämonie,“ und weiteres merkwürdige, mag doch auch erinnert sein. —

Wir werden später diese Vorstellung vom Menschenschicksal zu einer Stufe sich entwickeln sehn, dass man jedem Menschen seinen Schicksalsdämon von Geburt mitgegeben dachte. Dass man aber anfangs und lange, und so zur Zeit der Tragiker, den Dämon nur bei sehr charakteristischem Schicksal schaute

*) Es stehen noch in den Tragikern einige unmögliche Stellen mit *δαίμων*. Der *δαίμων* kann *τύχην* bringen, nie umgekehrt. — Hermann hat sich Aesch. Ag. 1300 (*τίς ποτ' ἂν εὔξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι*) nicht irre machen lassen *ἀσινὴς δαίμων* durch innoxius genius zu übersetzen. Aber die Syntax des blossen Dativs (statt Präposition, wie *σύν*, *ἐπί*) ist im Griechischen doch eine Seltenheit. Vgl. Theognis 162 (*εἰσὶν δ' οἳ βουλῇ τ' ἀγαθῇ καὶ δαίμονι κάλῳ μοχθίζουσι*). Eust. Il. *B*, 581 (*ὅθεν Λακεδαίμων ἢ Λαχεδαίμων, διότι ἀγαθῷ δαίμονι, τουτέστι τύχῃ, ταύτην ἔλαβεν ὁ λαβὼν ἢ ἔλαχεν ὁ λαχών*). Bei Aelian. ap. Suid. s. *Ἀρχίλοχος* in den Worten *ἠξίου μὴ ἀπεχθάνεσθαι τῷ θεῷ εἰ τῷ ἑαυτοῦ δαίμονι ζῇ* könnte freilich gar nicht übersetzt werden „unter oder mit,“ sondern „durch oder vermöge.“

ist natürlich, und allerdings gar sehr bei charakteristischem Unglück, das uns Menschen doch immer empfindlicher trifft.

Von unerhörten, namentlich dieselbe Stelle wiederholt treffenden Unglücksfällen sagte der Grieche sprichwörtlich: „der Kilikische Dämon" oder „der Aeneische Dämon" oder „der Anagyrasische Dämon," hergenommen eben von dergleichen Unglücksschlägen, welche gewisse Orte und Bevölkerungen befallen und sich besonders stark der Phantasie der Griechen eingeprägt hatten. Dieses zur Person geschaute, dem Menschen sich anheftende sein Unglück als böser Dämon gehörte leichtbegreiflich zu den unheimlichsten Figuren aus der Welt göttlicher Mächte.

Von allem was dem Odysseus begegnet ist es vielleicht die plötzlichste, die unerwartetste, richtig gesprochen — die niederträchtigste Schicksalswendung, als er durch die Wohlthat des freundlichen Aeolus mit dem günstigen Zephyros der Heimath zufährt und in einem Augenblick des Schlafs von den Freunden, welche Schätze vermuthen, die festgebundenen Winde gelöst werden. Als er nun wieder zum Aeolus eintritt, wie empfängt ihn dieser? „Wie kamst du Odysseus? Welcher böse Dämon hat dich angefallen? . . Schnell mache dich fort aus der Insel, es ist mir nicht erlaubt, einen Menschen zu hegen, der den unsterblichen Göttern verfeindet ist." —

Mit dem schreckensvollen Alastor, dem Bluträcher, wird der böse Dämon zusammengestellt.

Der Perserbote, welcher bei Aeschylus der Königin die Schlacht bei Salamis berichtet, will den bekannten durch die List des Themistokles herbeigeführten Beginn des Unheils nicht auf menschlichen Anlass zurückführen. Er sieht dabei einen „unversehens erschienenen Alastor oder bösen Dämon."

Dieser Widerdämon ward bisweilen euphemistisch genannt „der andere Dämon."

3. Je schreckender und unheimlicher der böse Dämon war, desto heimlicher bildete sich ihm entgegen die Gestalt des guten Dämon (*ἀγαθὸς δαίμων*, Agathodämon), der ein noch zuverlässigeres und freundlicheres Gesicht zu machen schien als die gute Tyche.

Wir gedachten oben dass Timoleon der Automatia eine Kapelle errichtete. Derselbe, wird uns zugleich erzählt, wid-

mete sein Haus dem guten Dämon. Ins Haus natürlich wünschte sich jeder einen guten Dämon. Die Verse eines griechischen Dichters besagen folgendes: „Wenn der Gemahl die Gattin ins Haus führt, so nimmt er nicht allein, wie es den Anschein hat, eine Frau, sondern zugleich mit ihr empfängt er und führt hinein auch einen Dämon, entweder einen guten oder im Gegentheil.“ — Der korinthische Herr, der den Diogenes von Sinope gekauft und ihm die Erziehung seiner Kinder übergeben hatte, sagte: „es ist ein guter Dämon in mein Haus gekommen.“ Es möchte mit den Hauslehrern auch nicht zu sicher sein. Der Wunsch aber, den guten Dämon in seinem Hause zu haben, bleibt immer zu natürlich. Kamen andere Aufschriften über dem Hauseingange vor, womit man den Eintritt alles Bösen abwies, so hatte man auch die ausdrückliche: dem guten Dämon. Womit man die Wohnung ihm eignete und ihn gleichsam einlud. Timoleon, bemerkten wir schon, widmete sein Haus, ein Geschenk der Syrakusaner, dem guten Dämon. Der Cyniker Krates hatte wie andere Cyniker die Gewohnheit in fremde Häuser zu Gast zu gehn. Man wollte bemerkt haben, dass sein Eintritt Glück bringe, und nun fand man damals in Griechenland über Thüren geschrieben: „Eingang für Krates den guten Dämon.“

Bei der Gemüthlichkeit des Weines und des Symposions gedachte man des guten Dämon. In Böotien sei es Sitte, berichtet uns Plutarch, an einem gewissen genannten Tage den neuen Wein anzukosten, nachdem man dem guten Dämon geopfert. Sehr allgemein war die Sitte, den Uebergang vom Essen zum Trinkgelag, den Abschluss der Mahlzeit — unmittelbar bevor für das Symposion die Tische fortgehoben wurden, mit einem Becher und Spende daraus, und zwar ungemischten Weines zu machen, und dieser Trunk hiess und man sprach dabei: des guten Dämon. Davon bildete sich, überhaupt einen Trunk ungemischten Weines des guten Dämon zu nennen. Man schlürfte oder liess sich einschenken einen Trunk des guten Dämon. Oder: schenk' ein einen ungemischten des guten Dämon. Hiebei geschah es, dass sich manchem in der Vorstellung der gute Dämon in einen bestimmten wohlthätigen Gott, zumal den Wein- und Freudenspender Dionysos, umgestaltete, nicht nur bei den Zechern, die damit vollkommen

in ihrem Rechte waren, sondern auch bei den über die Bedeutung dieses guten Dämon räsonnirenden Gelehrten, die damit ohne Zweifel sehr im Unrecht waren.

Wenn irgendwo in Griechenland der zweite Tag des Monats, also ein Anfangstag, der Tag des guten Dämon hiess, so verstehen wir dies auch ohne sonstige Veranlassung. —

Vereine zur Festfeier des guten Dämon unter dem Namen Agathodämonisten oder Agathodämoniasten kennen wir aus Inschriften und Schriftstellern*).

Inschriften haben gleichfalls Widmungen zusammen an die gute Tyche und den guten Dämon gebracht. Vielleicht hatte Praxiteles ihre zusammengehörigen Bildsäulen verfertigt (Plin. 36, 5, 23). Gewiss kannten wir diese Verbindung aus des Pausanias Erzählung, wer in die Höhle des Trophonius hinab wollte habe zuvor mehrere Tage Diät und Vorbereitung gehalten in einer Kapelle, welche dem guten Dämon und der guten Tyche geweiht war.

Mit Recht mag man hiebei des Wortes gedenken, der Nothhelfer und Glückbringer könne der Mensch niemals zu viele haben.

4. Die Vorstellung — obgleich eigentlich die Volksreligion nicht durchdringend — dass jedem Menschen mit der Geburt sein Dämon mitgegeben sei, machte sich doch seit Plato in allgemeinerer Verbreitung geltend nach einigen Platonischen Stellen, welche eben so ergreifend als undeutlich sind. Aus ihm stammte auch wenigstens die weitere Verbreitung dieser Vorstellung in der härtern Form, dass den einzelnen Menschen ihre Dämonen durch das Loos zufallen. Eine Vorstellung und Redeweise, die sich gleichfalls, wiewohl philosophischen Ursprungs, weit genug verbreitete, um im Unmuth selbst in Kreisen untergeordneter Bildung ihrer gewärtig zu sein. Denn von seinen Hirten darf Theokrit einem in den Mund legen: o des überharten Dämons, der mich erloost hat!

Der wechselvolle Umschwung des Glücks, der allerdings

*) Ueber *ἀγαθοδαιμονισταὶ ὀλιγοποτοῦντες* Hes., zusammengehalten mit Eth. Eud. 3, 6 und Plut. qu. Sympos. III, 7, weiss ich etwas befriedigendes nicht zu sagen.

in den letzten Jahrhunderten vor Christus wieder an sehr hervorragenden Personen in sehr auffälligen Beispielen sich zeigte, gab sich dadurch einen Ausdruck, dass auch jene Vorstellung noch hervortrat, dem Menschen seien von der Geburt an sogleich zwei Dämonen mitgegeben, ein guter und ein böser. Nach Plutarch an einer Stelle, wo er dem beistimmt, hatte Empedokles einmal gesagt, dass jeden von uns bei der Geburt zwei Moiren und Dämonen empfangen und einweihen. Dann wird uns von Euklides, dem Schüler des Sokrates, angeführt, jedem von uns seien zwei Dämonen beigegeben (duplicem omnibus omnino nobis genium adpositum, Censor. 3). —

„Brutus pflegte während des Feldzuges, nachdem er nur bei der Abendmahlzeit ein wenig und leicht geschlummert, noch dringende Geschäfte abzumachen. So einmal zur Zeit als er das Heer aus Asien nach Griechenland übersetzen wollte; — es war tiefe Nacht, sein Zelt von einem schwachen Lichte erleuchtet und Stille im ganzen Lager. Während er so in Nachsinnen versunken war, glaubt er jemand eintretend zu bemerken. Als er nach dem Eingang blickt, sieht er eine schreckliche und auffallende Gestalt schweigend neben sich stehen. Und als er es wagt sie zu fragen: wer bist du der Menschen oder Götter? in welcher Absicht kommst du zu mir? erwiedert ihm die Erscheinung: dein böser Dämon, Brutus. Du wirst mich bei Philippi sehen. Und Brutus, ohne aus der Fassung zu kommen, sagte: ich werde dich sehen.“ Diese Erzähluug Plutarchs ist uns allen aus Shakspear gar wohl bekannt. Doch hat Shakspear der Sache sein eigenes Verständniss untergelegt. Denn bei ihm ist des Brutus böser Dämon — der Geist Cäsars. Der Geist eines Getödteten, namentlich eines solchen, bei dessen Ermordung ein Pietätsverhältniss verletzt ist, verfolgend den Mörder, ist von ebenso ergreifendem ethischen wie poetischen Gehalt und ist gleichfalls den Griechen wohlbekannt: der eigentliche Ausdruck dafür wäre „Cäsars Alastor.“ Diesmal aber hat Plutarch etwas anderes gedacht.

Mir liegt ob noch eine Geschichte gleichfalls aus der Zeit dieser letzten vielbewegten und verhängnissvollen römischen Bürgerkriege beizufügen, welche uns in einem lateini-

schen Schriftsteller (Valerius Maximus) überliefert ist, in folgender Art.

„Nachdem die Macht des Marcus Antonius bei Actium gebrochen war, floh Cassius Parmensis, welcher sich zu seiner Partei gehalten, nach Athen. Als er hier einmal in tiefer Nacht von Kummer und Sorgen eingeschläfert auf seinem Studiensopha lag, da dünkte ihn es käme ein Mensch zu ihm von ausserordentlicher Grösse, schwarzer Farbe, mit struppigem Bart und herabhängendem Haar: und auf die Frage, wer er sei, antwortete er: der böse Dämon. Erschreckt durch den entsetzlichen Anblick und den Schauder erregenden Namen, rief er seine Diener und forschte ob sie jemand in solchem Aufzuge ins Zimmer eintreten oder hinaustreten gesehn. Auf ihre Versicherung, es sei niemand gekommen, überliess er sich wieder der Ruhe und dem Schlaf: und dieselbe Erscheinung stand vor seinem Geist. So verscheuchte er den Schlaf, liess Licht bringen und befahl den Dienern bei ihm zu bleiben. Zwischen dieser Nacht und der Todesstrafe, die Cäsar an ihm vollziehen liess, verging eine kurze Zeit."

Gewiss wol ist diese Geschichte ganz in demselben Sinne erdacht wie jene. Man sieht die ausserordentliche Aehnlichkeit. Man bemerke auch, wie in beiden Fällen der Dämon gleichsam sich ansagt. Auch sind sie ohne Zweifel auf griechischem Boden entstanden. Valerius hat in seiner lateinischen Erzählung den eigentlichen griechischen Namen für den bösen Genius (κακὸς δαίμων) beibehalten, und Athen ist es wo dem Cassius die Erscheinung kommt. Geformt sind sie nach dem Glauben an den doppelten Schicksalsdämon: der böse erhält hier zuletzt die Oberhand, das gute Schicksal muss vor ihm zurücktreten. Und merkwürdig sind sie uns ferner als ein Beweis, wie lebendig und eindringlich diese Vorstellung unter Umständen wo die Theilnahme erregt war, diesmal scheint es durch liebenswürdige Persönlichkeiten und die Sache der Freiheit, noch in so späten Zeiten auch der griechischen Phantasie sich bemächtigte und man darf wol sagen der Phantasie des Volks: denn das Gepräge des Volksmässigen tragen sie gewiss.

Einst freilich schuf der ernst theilnehmende Sinn und der

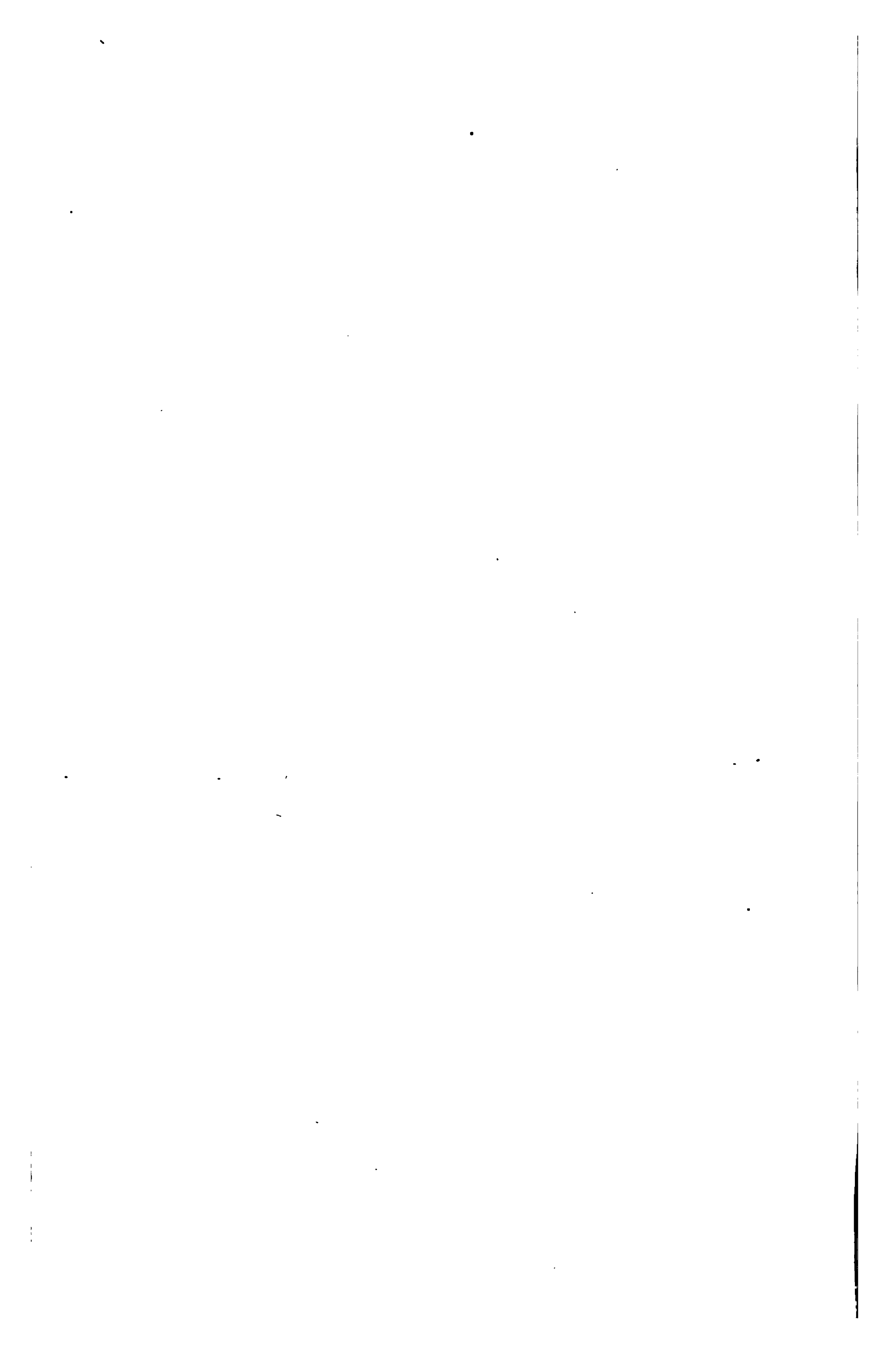
unerschrockne Blick für die Tragödie des Lebens jene ganzen Kunstwerke, die in ihrer erschütternden Wahrheit — für kleine Menschen, welche mitunter Kritiker sind, zu gross geworden: dieselben, welche auch Shakspear missverstehen müssen, um ihn zu kosten. —

Doch wohlan wir dürfen mit der Erinnerung an einen jener eudämonischen schliessen, deren glückliche Natur in ein glückliches und förderndes Element gerieth. Plato — so erzählt uns Plutarch (Mar. 46) — als er dem Ende seines Lebens sich nahete, pries „seinen Dämon und die Tyche“ um dreierlei, dass er ein Mensch, dass er ein Grieche, dass er ein Zeitgenoss des Sokrates geboren worden*).

---

*) Von Heraklits Ausspruch *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, verflacht in dem Verse eines unbekannten Autors *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός*, von Xenokrates „die Seele sei eines jeden Dämon“ (Aristot. top. II, 6. Stob. 104, 24), wäre es interessant zu wissen, welche Tragweite sie bei den Urhebern hatten.

Zeus und die Moira.



Zeus und die Moira.

1. Ueber Tyche aber und Dämon steht jene Menschen wie Götter beherrschende Macht, in deren Ordnungen und Nothwendigkeiten alles seinen Gang nimmt, die Moira.

Von dieser Moira, und davon wie nicht nur Menschen, sondern auch Götter ihr unterworfen sind, ist die griechische Litteratur von Anfang bis zu ihrem Ende so erfüllt, dass es jedem bekannt ist, dass viele Beispiele und Citate darüber nur als Ballast erscheinen müssten. Nur einiges, etwa aus dem weniger bekannten, will ich zur Erinnerung für beides vorläufig herausheben.

Wie sehr der Grieche des Allbeherrschtseins der menschlichen Schicksale von der Moira stets eingedenk war, daran kann manches auch erinnern, was wir ziemlich beiläufig aus den Sitten und Gebräuchen des gewöhnlichen Lebens erfahren.

Es war Sitte, dass vor der Hochzeit für das Mädchen ein Voropfer dargebracht wurde, eine Vorweihe (*προτέλεια*), wo natürlich die Absicht war, für ihr Eheglück und Eheschicksal sie den Göttern zu empfehlen. Hiebei nun wurde sie neben der Artemis, die ja schon ihre bisherige besondere Schutzgöttin gewesen, und neben der höchsten weiblichen Ehebeschützerin, der Here, „vorgeweiht" (*προυτελεῖτο*) auch den Moiren (Pollux III, 38). Ist doch schon des Kindes Eintreten in das Leben unter die Moira gestellt. Woran schon dieses mahnen konnte, dass die Geburt und die erleichterte oder erschwerte Geburt unter geregelte Fristen gestellt ist. So werden die Moiren und die Geburtsgöttin Eleithuia zusammengeordnet. In einem alten Hymnus war Eleithuia mit einem Beiworte, das an die Moiren erinnerte, genannt als diejenige,

die ihre Fäden wohl spinnt (εὔλινος: Pausan. VIII, 21, 2). Bei Pindar heisst Eleithuia eine Beisitzerin der tiefsinnenden Moiren (Ἐλείθυια πάρεδρε Μοιρῶν βαθυφρόνων Nem. VII, 1). Eleithuia und Moiren sind es, welche der Alkmene die Geburt des Herkules verzögern und erschweren (Anton. Lib. Met. 39). Und wieder Pindar an jener schönen Stelle von der Geburt des Jamos erzählt, wie Apollo's Geliebte, Euadna, den veilchenlockigen Knaben ans Licht bringen sollte, der einst von seinem göttlichen Vater hohe Gabe der Weissagung erhalten und Stifter eines berühmten Weissagergeschlechts werden sollte, und als sie nun auf dem Felde unter dunkelm Gebüsch den gottsinnigen Knaben gebar, da stellte Apollo ihr zur Seite die mildsinnige Eleithuia und die Moiren (Ol. VI, 42 πραΰμητίν τ' Ἐλείθυιαν παρέστασε Μοίρας τε. Vgl. Plato Sympos. c. 25 p. 205 d). Die Moiren, ich muss das Wort doch ganz genau nach seiner Bedeutung übersetzen, die Moiren des Wochenbettes werden einmal genannt (λόχιαι Μοῖραι Eurip. Iph. Taur. 206). Nichts natürlicher also auch als wenn man eines Menschen Leben von ganz besonderm Glück — oder auch Unglück — beherrscht sah, dass sich der Gedanke aufdrängte an die Geburtsmoiren, an einen von seiner Geburt an unter die Aufsicht oder Herrschaft eines vorherbestimmten Lebensgeschicks gestellten, an glückliche oder unglückliche Moiren, die von Anfang her an seiner Wiege gestanden. „O glücklicher Atride, unter der Moira geborener, götterbeseligter" ruft Priamus aus (Γ, 182) als er von der Mauer herab die unendlichen Kriegsscharen gewahr wird, die alle dem Agamemnon unterworfen sind.

2. Nun wollen wir einiges folgen lassen zur Erinnerung daran, wie das Walten der Moiren auch über die Götter und über Zeus sich erstreckt. Sie führen dem Zeus seine mitwaltenden Gemahlinnen zu. Bei Pindar heisst es (fragm. 6 Boeckh.):

„Zuerst die wohlberathende*) Himmelsgöttin Themis führten auf goldnem Gespann von des Okeanos Quellen die Moiren

---

*) Oder vielmehr wol: die an weisen Rathschlägen reich ist, εὔβουλον. — Auch das folgende „erste" Gemahlin ist unvollkommen übersetzt, ἀρχαίαν, uranfängliche.

zur heiligen Stiege des Olympos den glanzvollen Weg um Zeus des Erhalters erste Gemahlin zu sein. Und sie gebar die goldstirnbändigen herrliche Früchte bringenden wahrhaftigen Horen."

Ferner jenes Brautlied in den Vögeln des Aristophanes (1730):

Zur Olympischen Hera ihn,
Der auf hocherhabenem Thron
Mächtig über die Götter herrscht,
Haben mit solchem Brautgesang
Einst die Moiren gelagert.

Wie auch Zeus sich Wünsche versagen muss wegen der Moira, davon geben einzelne Mythen und gewisse Wendungen einzelner Mythen ja oft Zeugniss: bisweilen in unsern schlechten Ueberlieferungen nicht gleich erkennbar, aber doch, z. B. über das Wechselleben der Dioskuren wird bei Apollodor erzählt (III, c. 11), wie der eine von ihnen getödtet worden, Polydeukes, und ihn Zeus in den Himmel aufnimmt: da aber Polydeukes keinen Gefallen fand an der Unsterblichkeit, wenn Kastor todt war, so gewährte ihnen Zeus Tag um Tag abwechselnd unter den Göttern und unter den Sterblichen zu sein. Hierin liegt: Polydeukes war von den beiden der Sohn des Zeus, diesen konnte er unsterblich machen: der andere, Kastor, war ein Sohn des Tyndareos, und auch diesen unsterblich zu machen wäre wider die herkömmliche Moira gewesen, dass die Söhne sterblicher Väter starben (wie Achill). Es findet also innerhalb der Moira eine Ausgleichung statt. Dass dieses hierin liegt, ist in der Erzählung wie sie heute eben in unserm Apollodor vorliegt, verloren gegangen: vermuthen mit ziemlicher Sicherheit würden wir es auch ohne dass wir die ergänzende Stelle hätten, wo es steht, bei Pindar nämlich in einer Nemeischen Ode (X, 80).

Als Demeter, zürnend über den Raub ihrer Tochter, das Wachsen des Getreides zurückhält, sendet nach der einen (der Arkadischen) Sage Zeus, dass sie bewogen werde wieder Fruchtbarkeit zu schaffen, die Moiren zu ihr, denen sie gehorcht (Pausan. VIII, 42).

Wie sollte es auch in die Willkür eines Gottes gestellt gedacht werden? Etwa auch dass Helios nach Belieben mit dem Sonnen-

licht wegbliebe? O, sagte nicht Heraklit: und wenn die Sonne ihre Bahn verliesse, die Erinnyen, welche ja die Strafvollstreckerinnen der Moiren sind, würden sie zu finden wissen*)?

Mochte freilich naive Volksfabel den Helios auch einmal drohen lassen, wie er in der Odyssee thut (*μ*, 383): Vater Zeus und ihr anderen unsterblichen seligen Götter, bestrafet die Gefährten des Odysseus, die mir diese Rinder geschlachtet, an denen ich aufsteigend am Himmel und absteigend mich erfreute: „Wenn sie mir nicht büssen des Raubs vollgültige Busse, Tauch' ich in Aides Wohnung hinab und leuchte den Todten.“ Es wird schon, wie anderwärts wenn es einmal heisst „und da wäre dies oder jenes über die Moira hinaus geschehen, wäre nicht —“ dafür gesorgt sein, dass selbst durch den kräftigen Willen eines Gottes es nicht aus den Fugen gehe. Giebt es ja auch Volksfabeln, nach denen ein Gott, der einmal ein Ueberschreiten der Moira gewagt, sich einer Strafe zu unterwerfen hat.

3. Solches Gefühl fester Moira theilten Philosophen und Volk. Das Volk, das griechische Volk, mit seinem Sinne für Schönheitsordnung und Harmonie, musste gerade sein Polytheismus schon zur Annahme einer solchen obersten in Festigkeit ordnenden Macht hindrängen. Jene Menge göttlicher Individualitäten mit freiem Willen, mit Neigungen und Abneigungen für den Sterblichen, eine stets bewegte, hin und her wogende Welt, dabei, man begreift dieses wohl, konnte der griechische Kosmossinn nicht stehen bleiben. Da ist nun die Moira. Das ist gleichsam der Rhythmus, der, während alle Instrumente in der grössesten Bewegung und Mannigfaltigkeit durch einander wogen, das wohlthuende und beruhigende Gefühl der sichern und unzerstörbaren Einheit in der grössesten Mannigfaltigkeit und dem unabsehbaren Wechsel verbürgt. Nun, in der Musik kann man es hören, ja sehen. In der Welt muss man es glauben. Und so ist der Glaube an diese

---

*) So scheint der Homerische Vers gedacht (*T*, 418) dass die Erinnyen dem redenden Pferde die Stimme hemmen. [*Κλῶθες Δίκης ἐπίκουροι* wenigstens — Schuster Heraklit 184 — kann meiner Meinung nach Heraklit nicht geschrieben haben. Die Dike kann *ἐπίκουρος* der Moiren heissen: aber umgekehrt?]

Moira ein religiöser Glaubensartikel. Unser herkömmlicher religiöser Volksglaube enthält diesen Artikel nicht. Den Griechen war er in Volksreligion — und in Philosophie — tief eingeprägt. In welcher Verbindung mit andern Mächten und göttlichen Gewalten werden wir weiter zu erwägen haben. Jetzt aber bemerken wir, wie jene schon aus dem Polytheismus erklärbar erwachsene Anschauung unterstützt wurde durch die täglich doch — trotz wunderbarer Abweichungen — sich aufdrängende Ordnung und Regelmässigkeit der Naturerscheinungen, deren Einsicht mit der fortschreitenden Naturbeobachtung stets zunahm. Diese Naturordnung konnte nur beitragen, die Moira zu bestätigen: auch sie wurde durch die Gesetze der Moira geregelt und festgehalten. Man fasste im Volksglauben auch die Naturordnung ethisch auf.

Schon der Begriff Gesetz ist ein sittlicher Begriff. Auch in der mehr und mehr unter erwachendem historischen und psychologischen Sinn in ausgedehnter sich fortspinnenden Zusammenhängen und Zeiträumen geschauten Menschengeschichte schärfte sich der Blick für die Moira. So erschien in der Moira ein grosses zugleich Welt- und Sittlichkeitsgesetz in Nothwendigkeit und Ordnung sich vollziehend. Und wenn diese Vollzieherin, oder, wie oft, in Mehrheit gedacht Vollzieherinnen auch selbst „tiefsinnende“ genannt werden von Pindar (βαθύφρονες Nem. VII, 1), so ruht hinter ihnen das tiefsinnende Gesetz selbst, die Themis — worüber wir in einem früheren Aufsatze uns aufgeklärt. Von Anfang herein in dieser Art angelegt ist die Handhabung des Moiragedankens bei Homer im ganzen kann man sagen gegen spätere Zeit lockerer und harmloser. Mit der ernstern und vertiefteren Anschauung der Welt vertiefte sich die Idee und ihre Gestaltungen. Aber eine mehr oder weniger straffe und strenge, eine mehr tragische oder milde Auffassung blieb stets gegeben und durfte und musste in den Gemüthern sich geltend machen nach Individualitäten, nach Stimmungen, nach Bildung, nach Gelegenheit. Und der Raum dazu war gegeben, je nachdem man die unentfliehbare Nothwendigkeit (Ananke) hervortretend dachte oder die Gesetzlichkeit, je nachdem der auch innerhalb der Moira freigelassene Spielraum, und ein solcher wird im Volksglauben stets vorausgesetzt, ja er wird auch in der Philosophie, wie wir bei

den Stoikern sehen werden, nicht ausgeschlossen, in der Phantasie grösser oder kleiner sich gestaltete, je nachdem man in grössere oder kleinere Perioden ablaufender Schicksale hineinschauen mochte.

4. Unter den Tragödien des Aeschylus ist auch in weitern Kreisen vielleicht keine bekannter als der Prometheus. Vielleicht in diesen nicht so allgemein bekannt, dass an diesen „gefesselten Prometheus“ ein Fortsetzungsstück sich schloss, „der befreite Prometheus“, in welchem der Zwiespalt zwischen Zeus und Prometheus ausgeglichen ward.

Wir wissen aus dieser leider verlornen Tragödie, dass Herkules auf seinen Ungethüme vertilgenden und wohlthätigen Wanderungen in diese fernen Gegenden des Kaukasus kam, dort einen am Felsen geschmiedeten Mann sah, dem ein Geier die Qualen bereitete, dass er dies gewahr werdend aus der Ferne seinen Bogen spannte und das Thier tödtlich traf, dann den Mann von den Fesseln löste. Von dieser ruhmvollen That seines geliebten Sohnes, auch wol wohlwollender Fürsprache aus, entwickelte sich in Zeus die Geneigtheit zu einer Verständigung, und siehe da, es fanden sich da nun auch alle die Bedingungen zusammen, welche jene alten Orakel der Urgöttin Erde und der Themis als nothwendig für diese einstige Versöhnung vorangedeutet*).

Als ich im Jahre 1859 Köchly's „Akademische Vorträge und Reden“ besprach, in welchen gleich der erste Aufsatz „über Aeschylus Prometheus“ handelt, hatte ich Gelegenheit über die griechische Moira in folgender Weise meine Auffassungen darzulegen.

Ueber den Versuch der Verchristlichung des Prometheus, sagte ich, gegen welchen Versuch Köchly's erster Aufsatz gerichtet ist, denke ich natürlich ganz wie er; aber über die Tendenz der Promethea denke ich anders. Diese bezeichnet Köchly (S. 45) so: „Kampf und Versöhnung alter und neuer Zeit auch bei den Göttern im Himmel droben; wie sie Aeschylos unter seinen Athenern auf Erden selbst gesehen, selbst erlebt hatte, wie er später in der Oresteа, seinem Schwanen-

*) Vgl. Westphal's schönen Aufsatz „Prometheus-Trilogie“ in den Prolegomena zu Aeschylus Tragödien 1869.

gesang 458 v. Chr. noch einmal diesen Gedanken seinen, wie er glaubte, in Staatsumwälzung sich überstürzenden Mitbürgern zu Lehre und Warnung vorhielt.“ So unser Verfasser. Ich kann daran nicht glauben. Dass Aeschylus, als er dies Stück dichtete, in politischen Gedanken geweilt, dafür fehlt jede Andeutung, der ganze Eindruck ist dagegen: nein, in den höchsten Regionen der Theologie und der Religion lagen seine Probleme. Ich sehe darin eine Verherrlichung des Schicksals. Ich muss also wol hier etwas ausschreiben was bei mir seit Jahren als zur Einsicht in die griechische Schicksalsidee gehörig geschrieben steht, also: Vom Prometheus des Aeschylos will ich auf meine Weise reden ohne Rücksicht auf andere: nur das muss ich sagen, dass die Erklärung ihn gar nicht verstanden hat, auch nicht verstehen konnte, welche die Aehnlichkeiten mit dem Christenthum heraufbeschwört, die nicht vorhanden sind. Die Principien der Aeschyleischen Religion und des Christenthums, und nirgends tritt dies entschiedener auf als hier, sind grundverschieden. Sie sind es in zwei Hauptstücken. Dort steht voran die gesetzmässige Nothwendigkeit, im Christenthum der absolut freie, gegen seine freie Schöpfung grundgütige Gott: und eben so die absolute menschliche Freiheit im Christenthum, dagegen bei Aeschylos — die Grenze, bis zu welcher der Mensch im Handeln frei handelt, bleibt im Halbdunkel. Hier finden wir also, merkwürdig gewiss, die Unfreiheit Gottes, ein Begriff sehr gangbar bei den Philosophen, aufgenommen in die Volksreligion*). Während wir hineinerzogen werden in die Auffassung: die Welt ist verschlechtert, wuchs der Grieche auf in der Vorstellung: die Welt ist nicht schlechter, sie ist nicht schlecht, sie ist wie ihre Nothwendigkeit von Anfang ist. Auch das Unglück des Menschen, auch das Unglück, dass der Mensch nicht ohne Vergehen sein kann, die dann auch nach den unverbrüchlichen sittlichen Gesetzen Ausgleichung verlangen, gehört in diese uranfängliche, abgestufte Nothwendigkeit. Die auf einer höhern Stufe stehenden göttlichen Wesen, wie herrlich und mächtig und

*) Auf diesem Punkte treten Spinozismus und Griechenthum an einander und hier ist der Einigungspunkt für Göthe's Liebe zu beiden und Ruhen in beiden.

wie wohlwollend ihm und hülfreich und hoffnungsreich, dürfen für ihn, wie für sich, nicht alles. Nun entsteht durch diese beiden Faktoren eine grosse Dehnbarkeit innerhalb der religiösen Vorstellung. Nach Stimmung, Bildung und Bedürfniss konnte man dem einen und dem andern einen weitern Spielraum, eine strengere oder erweiterte Sphäre zuweisen und konnte sich immer noch innerhalb der heimischen Religion fühlen und dem Schmerze der Wunden enthoben sein, den ein Losreissen von dieser so leicht zurücklässt. Denn hier glauben wir noch etwas anderes zu verstehen. Jene Ueberzerfallenheit mit den göttlichen Dingen, wie sie in denkenden Männern der neueren Zeit hervorgetreten ist, warum blieb sie dem Griechen in dieser Weise fremd? Man denkt sich die Lösung dieser Frage gewöhnlich zu leicht: sie ist Schiller nicht gelungen. Die Schicksale der Griechen waren nicht so heiter als man nach Analogie ihres Himmels sich gewöhnlich vorstellt: dies beweist die Geschichte, dies beweist die Empfindung des tiefen menschlichen Wehes, welche durch ihre Tragödie geht. Die Ursachen müssen tiefer liegen, und einen Punkt haben wir hier. Wenn — so etwa gingen die beunruhigenden Gedanken jener neueren — wenn jener Gott so frei und so grundgütig ist, warum hat er das Unglück so schrecklich wuchern lassen in der Welt und das Verbrechen? warum hat er dem Menschen diese absolute Freiheit gegeben seine Welt so schrecklich zu entstellen? Warum gab er wol gar einem grundbösen Wesen über den Menschen so viel Macht? einem Wesen, über welchem der strebsame, wenn auch verschuldete Mensch sich doch erhaben fühlen muss*)? Die herkömmliche dogmatische Lösung ergiebt wahrlich einen unwürdigen Gott. — Aeschylos, der den Begriff der Nothwendigkeit aus seiner Religion empfing, löste sich die Frage über die göttlichen Gewalten zu seinem befriedigendsten Erstaunen, indem er gerade den Begriff der Moira vertiefte und gleichsam in eine unabsehbare Scene ihrer Wirksamkeit hineinschaut. Ihre Jahrtausende und Jahrtausende hindurch angelegten Fäden, die den Konflikt der mächtigsten und unbeugsamsten göttlichen Willen aussöhnen wird,

*) Kenner von Byron werden sich hiebei an Manfred's back to thy hell! erinnern. — Faust.

indem diese Fäden angelegt sind auf diese Willen eine beschwichtigende Wirkung zu üben, und alles, auch das unerwartetste*), sich zusammenfinden zu lassen, das war es was ihn in staunende Ehrfurcht versenkte und den Menschen gar, der etwa vermeinte in diesen unabsehbaren Grossgang eingreifen zu können, so zerschmetternd klein erscheinen liess, und so gross, dass auch seine Geringfügigkeit in derselben mit einbeschlossen ist. Das ist

das gewaltige Schicksal,
Welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt.

Wie es Schiller mit tiefstem Verständniss und in einem seiner glücklichsten Augenblicke für das Verständniss des Griechenthums gesprochen hat. Eingreifen zu können! Zeus glaubte es einen Augenblick — denn was sind Jahrtausende in jenen Urzeiten göttlicher ringender Gewalten und nach ihren Riesenmaassen**), und er ahnte nicht, wie der Gang des Schicksals auf seinen Willen einwirken werde. Je unabsehbarer aber eine solche Entwicklung auf Aeonen angelegt geschaut wird, um so mehr macht neben Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zugleich das Gefühl eines Planes sich geltend.

Das also war die Frage, die Aeschylos sich in der Promethea behandelte, eine Frage, welche auch sonst die griechischen Geister beschäftigte. Man wird sich an den Herodotischen Krösus und Apollo erinnern: „der bestimmten Moira zu entgehen ist unmöglich auch für den Gott“ (*τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ*): und die dortige Naivetät mit der Aeschyleischen Vertiefung zusammengehalten höchst anziehend und lehrreich finden.

5. So schrieb ich damals. Und knüpfen wir jetzt daran ergänzende und erläuternde Bemerkungen.

Eine Bemerkung, die wir zunächst aufzeichnen, sei die, dass jene Anschauung, nach der der Wille des Menschen nicht absolut frei ist, zu einer gemässigten Beurtheilung über unsere Nebenmenschen führt. Das widerwärtige, weil wider alle offen liegende Erfahrung streitende und unwahre Dogma, dass jeder Mensch sein Unglück selbst verschuldet habe —

*) Dies bedeutet der Gott, welcher zu sterben wünscht.
**) *Τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον κρατείτω* sagt Prometheus V. 941.

sich selbst weiss man, wissen wenigstens ganz ausserordentlich viele stillschweigend wol auszunehmen oder zu entschuldigen —, jenes Dogma, das man auch in die Tragödie hineingedolmetscht, konnte bei jeder höher gestimmten Einschau in diese ernsten Sphären nicht zur Geltung kommen. Pindar hat über einen seiner alten Heroen (Tlepolemos, Herakles Sohn, Olymp. Ode VII, 25 ff.) die Sage zu berühren, dass er seinen Oheim „mit dem Stabe der festen Olive schlagend tödtete erzürnt.“ Das leitet er ein mit dem Spruche: „um der Menschen Sinn hangen unzählbare Verirrungen“ (*ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν ἀμπλακίαι ἀναρίθμητοι κρέμανται*). Und schliesst es, indem er nach den eben schon angeführten Worten, wie er ihn erschlagen, fortfährt: „Denn des Sinnes Verwirrungen leiten vom rechten Wege ab auch den Kundigen“ (*αἱ δὲ φρενῶν ταραχαὶ παρέπλαγξαν καὶ σοφόν*). „Des Sinnes Verwirrungen“ das ist die alte schon aus Homer bekannte Alle schädigende Geistesverblendung, die Ate. Der gegenüber um so mehr es gilt und die Aufgabe ist „besonnen zu sein“ (*σωφρονεῖν*). Aber dennoch! „Tugendhaft sein ist schwer. Nein! vielmehr unmöglich ist es. Das ist nur Gottes Vorrecht. Für den Menschen ist es nicht möglich nicht schlecht zu sein wen unbezwingbarer Konflikt erfasst. Ward ihm Wohlgeschick zu Theil ist jeder Mann gut, schlecht wenn Missgeschick. Und weithin die besten sind die, welche von den Göttern geliebt werden*)!“ So sagte Simonides: und er sagt nur was an jener Stelle Pindar auch sagt und was den Tragikern des Lebens Tragödie ist. Aber wie wenig trotz dem die Gelehrten sich in diese antike Anschauungsweise hineingelebt oder nur hineingedacht haben, kommt an diesen Worten und an diesen Gedanken des Simonides sehr zu Tage, welche sie richtig zu verstehen nicht vermochten, ja man möchte sagen falsch zu verstehen, den Gedankengang und die Worte falsch zu verstehn, sich Zwang anthaten. Und es sind eben auch Männer darunter, welche zu den guten zählen,

---

*) Plat. Protag. 339 sqq. . . . *χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι. θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας. ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὃν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ. πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακὸς δ' εἰ κακῶς, ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοί εἰσιν οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσι.*

Mähner von Einsicht und Griechisch verstehende, die dennoch hier, weil sie in unbezwingbaren Konflikt mit ihren modern eingewöhnten und eingeschränkten Gefühlen geriethen, gar schlechte Ausleger machen. Denn „es ist nicht möglich nicht schlecht zu sein wen unbezwingbarer Konflikt erfasst.“ —

Ja wohl dem, den die Götter nicht in Versuchung führen, dem sie ihre Liebe dadurch bewähren, dass sie vor dem Missgeschick überwältigender Konflikte ihn bewahren! Simonides führte in jenem Gedichte sein Thema noch weiter aus*). Thukydides (III, 82) berichtet über die aus allem Gewöhnlichen herausgehenden, rücksichtslosen und grausamen Handlungen, wie Parteienwuth sie in der Verwilderung des Peloponnesischen Krieges herbeigeführt. „Und es befiel die Städte — sagt er hiebei — vieles und gewaltsames durch die Parteiung, was geschieht und stets geschehen wird so lange die menschliche Natur dieselbe bleibt. Denn im Frieden und unter glücklichen Umständen haben Städte wie Einzelne besseren Sinn, weil sie nicht in unfreiwillige zwingende Verhältnisse gerathen: der Krieg aber, indem er die leichten Mittel und Wege des alltäglichen Lebens entzieht, ist ein gewaltthätiger Lehrmeister und macht die Herzen der Menschen den gegenwärtigen Umständen ähnlich.“

So wissen und sagen auch nicht kleinsinnige moderne Geschichtschreiber. Bei den Griechen war es auch mit den Ansichten der Volksreligion verwebt.

Jedermann kennt die Anfangscene aus der Odyssee und wird sich erinnern wie Zeus dort über das Thema redet, wie die Menschen die Götter beschuldigten, aber sie doch auch durch eigene Schuld Leiden über das Schicksal hinaus sich zuzögen. Wie denn Aegisthos jetzt Agamemnon's Eheweib sich vermählt und jenen erschlug in der Heimkehr, trotz dem, dass wir ihn zwar durch Hermes warnen liessen, weder ihn

*) Worin für das richtige Verständniss wichtig ist, dass man in den Worten *ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ ὃς ἂν ᾖ μὴ κακὸς ἀνὴρ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος* (Plat. Protag. 346. c) das *ἀπάλαμνος* nicht übersetze durch „frevelnd,“ sondern seiner Grundbedeutung nach gleich *ἀμήχανος* etwa „unbezwinglich,“ ungefähr wie *σχέτλιος* hartnäckig, trotzig, dem gar nicht beizukommen ist.

selbst zu tödten noch werbend das Weib zu versuchen: denn Orestes werde es rächen. Doch nicht das Herz des Aegisthos lenkte der heilsame Rath; nun büsset er alles auf einmal.

Auch hierin liegt schon es ausgesprochen, wenn auch, ich möchte sagen in gemächlicherer Art einer gemächlichern und naivern Lebensstimmung, was später aus eindringlicher und nachdrücklicher vom Leben und Denken erfassten Gemüthern zu Klängen von ganz anderer Tiefe, ja Tragik sich gestaltet. Am meisten natürlich da, wo die Tragik des Lebens vorzuführen die Aufgabe ist, in der Tragödie. „Die Grenze, bis zu welcher der Mensch im Handeln frei handelt, bleibt im Halbdunkel“ sagte ich oben. Und so muss es bleiben: der Mensch steht hier einem Mysterium gegenüber, für dessen Lösung er zu klein ist. Und dies soll er fühlen lernen, in kunstgemilderter und kunsterhobener Stimmung gefesselt fühlen lernen in der Tragödie. Tritt man jenem Probleme mit unfrommem Gemüthe gegenüber, hat die fromme Scheu vor dem Unerforschlichen sich verloren, dann kann geschehen, was Euripides uns unerquicklich bietet: dass (Troad. 903 ff.) zwischen Helena und Hekuba als zwei Parteien eine förmliche Gerichtsscene veranstaltet wird, in welcher mit nackter Advokatensophistik der „geschwätzige Rhetor am Markte“ die eine beweisen, die andere widerlegen lässt, dass nicht Helena, dass Kypris allein alles zu verantworten habe.

O dagegen welch eine unerforschliche Grossartigkeit bei Aeschylus. Z. B. in jener Scene, da im Agamemnon Klytämnestra nachdem sie die That vollbracht hinaustritt vor den Chor und nun in melisch erhöhter Stimmung und Klängen die unbegreifliche und unabwägbare Verflechtung und Fortentwicklung im Atridenhause in Schuld und Schicksal hin und her wogt und die Gedanken und die Empfindung nach beiden Seiten wie ein wallendes Meer herüber und hinüber sich bewegen. Ja so sind alle wahrhaft grossen Tragödien! Wie ein Wehen aus einer unsichtbaren Welt, einer hohen unerforschlichen Welt muss es hindurchgehen! Wäre das nicht die Grossartigkeit und Tiefe eben so der grossen Shakspearschen Tragödien, des Romeo, des Othello, des Lear, und wie sehr des Richard des Dritten! Und wäre nicht dies, und dies allein die tragische Katharsis?

6. Jener Stelle des Euripides gegenüber und neben die Aeschyleische hat die vielleicht merkwürdigste Stelle zu treten, welche wir über dieses Thema in den Tragikern haben. Es ist jene Stelle — oder einige sich ergänzende Stellen — im Oedipus auf Kolonos, wo nachdem den Athenischen Greisen enthüllt worden, wen sie in diesem herumirrenden, von einem Mädchen geführten, blinden Greise vor sich haben, diese wie von Entsetzen ergriffen sind und von Religionsscheu, einen so verschuldeten und gleichsam Gezeichneten in ihrem Lande zu behalten. Worauf denn zuerst Antigone für den Vater auftritt: um Mitleiden bittet: unfreiwillige Thaten sind es gewesen, die ihr gehört: . . . . . bei allem, was euch heilig, fleh' ich euch:

denn nimmer wol umschauend erblickst du einen Sterblichen, der, wenn der Gott führt, zu entfliehen vermöchte (252). Und hierauf Oedipus selbst die merkwürdige Rede, die auf eine ganz überraschende Weise an jene Stelle im Lear erinnert in der schrecklichen Sturmnacht: jetzt mögen die Götter ihre Feinde ausfinden: zittert ihr Verbrecher:

ich bin ein Mann, an dem man mehr gesündigt als er sündigte.

Wie also spricht dort Oedipus? (V. 258)*)

O, wo bleibt das sonst so gerühmte Mitleid der Athener gegen unglückliche Fremdlinge: da ihr mich jetzt, nachdem ich dort mein Asyl im heiligen Eumenidenhain verlassen, aus dem Lande vertreiben wollt, allein den Namen fürchtend, denn fürwahr nicht diese meine Gestalt noch meine Thaten: denn meine Thaten, „gelitten sind sie mehr ja als gethan, (*ἐπεὶ τά γ' ἔργα μου πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα*), sollt' ich mit Vater und mit Mutter mein Geschick dir sagen, um deswillen, weiss ich wohl, vor mir dich Schreck erfasst. Und dennoch wie denn wär' ich wol ein schlechter von Natur, der leidend ich entgegenhandelte, dass hätt' ich wissentlich gehandelt, selbst auch so nicht wär' ein schlechter Mann. Doch nun nichts wissend kam ich hin wohin ich kam. Von denen aber ich erlitt, von wissenden ward ich vernichtet.

*) Ich bitte für das nächste um Verzeihung wegen holpriger Uebersetzung. Es lag mir an Genauigkeit.

Darum, so fleh' ich bei den Göttern, nehmt Euch meiner an. . . .

Und nun im Verlauf des Stückes, als Kreon ihm seine unglückseligen Thaten vorwirft (957): O schamvergessne Keckheit! Wen meinst du denn hiemit zu schänden? Mich den Greisen oder dich? der du Mord und Heirath und Unglückschläge über deinen Mund gehen liessest, die ich ertrug wider meinen Willen. Denn so war es den Göttern lieb, vielleicht etwa, dass sie noch einen Zorn hatten gegen unser Geschlecht von ehemals her. Denn an mir fändest du wol schwerlich aus Vergehens Schimpf und Vorwurf in dem, womit ich gegen mich und gegen die Meinigen mich verging. Und so fort. . . .

„Denn sage, wenn ein Götterspruch dem Vater einst Erscholl, er werde fallen durch des Sohnes Hand, Der noch des Lebens Keime nicht vom Vater noch Der Mutter hatte, sondern ungeboren war? Ans Licht gekommen dann unselig, wie ich kam, In Handgemeng' gerathen mit dem Vater ihn Erschlug, nicht ahnend was ich that und gegen wen, Wie schältst mit Grunde du die unfreiwillige That?“ — Und so fort: Auch bei der eingegangnen Ehe, sagt' er, würde ich nicht als ein Schlechter erfunden werden, nicht bei dem väterlichen Mord, den du mir immer bitter vorwirfst. „Denn auf die eine Frage nur antworte mir. Kommt einer dich gerechten auf der Stelle hier Zu tödten, wirst du fragen, ob's dein Vater sei, Der dir den Tod droht, oder ihn zur Strafe ziehn? Ich denke, wenn dein Leben lieb dir ist, du strafst Den Mörder ohne nach dem Recht dich umzusehn. In solches Unheil also kam auch ich hinein Durch Götterleitung. Und der Geist des Vaters selbst, Zum Lichte kehrend, glaub' ich, widerspräche nicht.“

Man sieht doch wol, mit welcher merkwürdigen und eingehenden Absichtlichkeit sich Sophokles über dies Thema ausgesprochen hat. Und gedenkt man der dreisten Art, mit welcher Kypris dort bei Euripides als die Schuldige hervorgestellt wird, so wird es hier, wie es auch in jener Aeschylosscene der Fall war, um so mehr in die Augen springen, dass von einem Tadel gegen die Götter nicht die Rede ist. Im Gegentheil: „so gefiel's den Göttern; vielleicht etwa aus solchen Gründen.“ Und so wenig

Oedipus es dulden mag, ja unter Umständen empört es zurückweist, wenn Menschen ihm Vorwürfe machen, so wenig ist von einer Anklage gegen die Götter eine Spur. Und so sehr er selbst sein moralisches Unglück gegenüber der ewig geltenden Schönheit und Harmonie, gegenüber der Norm und Themis jener hohen Sittlichkeitsgesetze empfindet, deren Reinheit an ihm so getrübt, deren Harmonie an ihm so gestört ist, dies viel tiefer empfindet, als sein äusseres Unglück, — von einer Anklage gegen die Götter ist eben so wenig eine Spur als von einem Zweifel an der ewigen Geltung jener Gesetze. Aus tiefster Moralität ist sein Entsetzen über seine unverschuldeten Thaten, nach denen im ersten Augenblicke der Entdeckung er sich für unwürdig hielt das reine Sonnenlicht zu erblicken, aus tiefster Pietät sein unerschütterter Glaube an die Götter hervorgegangen. Was die Götter thun, in Folge einer Moira thun und vollziehn, vielleicht einer noch schuldigen Ausgleichungsmoira thun, wird als selbstverständliches Menschenloos, dem man in Frömmigkeit sich zu fügen hat, dahingenommen: je unbegreiflicher und dem menschlichen Auge verborgener, desto sicherer darauf hinweisend, wie hoch über uns jene Fäden gesponnen werden, und dass es in diesem Kosmos Willkür nicht sein kann, sondern Nothwendigkeit und Vorherbestimmung und Gesetz. Und darum müssen die Götter Recht behalten, welche vorherwissen und es nur vorherwissen können, weil es vorher bestimmt ist, und dessen walten was die Moira ist.

Sophokles, den sein Leben hindurch diese Oedipusfabel beschäftigte, wie Göthe die Faustfabel, zu der er zurückkehrte mit seinen Dramen, wie jener, hatte im König Oedipus sich erhoben und bestärkt in diesem Thema, dass der Mensch mit seinen Berechnungen nicht glauben möge, dem was bei den Göttern bestimmt steht, zu entgehen. Da heisst's denn, wie der Pater in Romeo sagt: „Eine Macht, zu hoch dem Widerspruch, hat unsern Plan vereitelt.“

Und mit welcher überwältigenden und geflissentlichen Sicherheit, als die Zeit gekommen ist, lässt er die Enthüllungen heraufziehen.

Für Oedipus Endschicksale war die Zeit noch nicht gekommen. Und für das herrliche Drama der Verklärung des ge-

prüften Dulders, wie es dem Sophokles zu schaffen bestimmt war, auch noch nicht.

7. Begriff und Wort Moira erhielten eine Konkurrenz an dem merkwürdigen, bis heute in unzerstörbarer Wirksamkeit fortlebenden Worte Physis, von den Römern — nicht gar frühe — zu sich übertragen, in der Uebersetzung Natur, natura, natura rerum. Von dem Worte Physis haben wir wol die älteste Stelle, in der es überhaupt von einem Griechischen Munde gebildet worden, in der einzigen Stelle, in welcher es im Homer vorkommt. Dort nämlich, in der Odyssee, wo Hermes dem Odysseus, ehe er zur Kirke geht, das Wunderkraut Moly giebt, heisst es (κ, 303): „es gab mir der Argostödter das Gegenmittel, es aus der Erde ziehend, und zeigte mir die Physis desselben. Von Wurzel war es schwarz, milchgleich aber die Blüthe." Man sieht es bedeutet hier gleich: er zeigte mir wie es gewachsen war, die Art wie es gewachsen war: (ganz genau nach der Bildungsform des Wortes das Wachsen, den Wuchs desselben:) und eben von einer Pflanze gesagt, angemessen dem Verbum, von welchem es gebildet wird (φύειν), das überall von dem Hervorbringen und Hervorwachsen von Pflanzen, Bäumen, im Homer gesagt wird. Bis nun jenes, wie man glauben darf, von dem Homerischen Sänger in einem Augenblick, wie jene Sänger so oft thaten, zu treffender Bezeichnung geschaffene Wort in der Sprache neu auftauchte und sich in die Sprache einbürgerte und seine Anwendung erweiterte: die natürliche Beschaffenheit eines Dinges, der Dinge, ihr Werden, ihr „Wesen", ihr Organismus, das dauerte noch Jahrhunderte. Es musste sich auch der Begriff der natürlichen Beschaffenheit der Dinge erst herausarbeiten und befestigen. Im Homer finden sich interessante Beispiele, welche an Stellen, die in der spätern Zeit wol mit Physis, Natur würden gesprochen sein, die Moira aufweisen.

Penelope sagt zu Odysseus, nachdem sie — an jener bekannten Stelle des neunzehnten Buches — mit ihm, dem vermeintlichen Bettler, sich unterhalten (V. 589): „Wenn du, Fremdling, bei mir sitzend im Saal, mich unterhalten wolltest, da würde mir der Schlaf nicht auf die Augen sich ergiessen. Aber es dürfen doch nicht immer schlaflos sein Menschen: denn jedem Dinge haben seine Moira aufgelegt die Unsterb-

lichen für die Sterblichen über die nahrungspendende Erde hin*).“ Hierin liegt: wenn ein Mensch auch im Stande wäre, z. B. durch fesselnde Unterhaltung wach erhalten, wann die Nacht, die herkömmliche Schlafenszeit kommt, dem Schlafe sich zu entziehen, so dürfte er es nicht: denn er würde die von den Göttern für die Menschen, für menschliches Leben und Sitte gesetzten Ordnungen übertreten und stören. Dies würde doch in andern Zeiten ausgedrückt sein: „doch das würde wider die Natur sein,“ und eine recht fromme Frau würde doch höchstens sagen: „doch man soll die Ordnung der Natur nicht stören.“ Das letztere wäre noch immer eine recht ethisch gefärbte Ausdrucksweise: welche wiederzugeben das Griechische aus dem Bereiche der Moirabegriffe auch in der gangbaren späteren Sprache eine entsprechende, aber ich möchte sagen, doch etwas wärmere Widergabe hätte: „aber es ist nicht Themis“ (*οὐ θέμις, οὐ θεμιτόν*).

Eine andere Homerische Stelle. Apollo klagt vor den Göttern über Achilles, wie er den Hektorleichnam misshandelt und ganz übertrieben in seinen Schmerzensäusserungen verharre: „verliert doch wol einer auch noch einen lieberen Freund, einen leiblichen Bruder oder auch einen Sohn: und doch lässt er mit Klagen und Jammern nach. Denn die Moiren haben den Menschen ein duldsames Herz gegeben“ (*Ω*, 49 *τλητὸν γὰρ θυμὸν Μοῖραι θέσαν ἀνθρώποισι*). Das würde doch wol nach späterer Art sein: „denn die Natur hat den Menschen ein duldsames Herz gegeben“. Solche Anwendung von Moira

---

*) *εἴ κ' ἐθέλοις μοι, ξεῖνε, παρήμενος ἐν μεγάροισιν*
τέρπειν, οὔ κέ μοι ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισι χυθείη.
ἀλλ' οὐ γάρ πως ἔστιν ἀΰπνους ἔμμεναι αἰεὶ
ἀνθρώπους· ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν
ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.

Voss übersetzt:
Aber es ist nicht möglich, dass schlaflos immer beharren
Sterbliche: denn die Götter verordneten jegliches Dinges
Maass und Ziel den Menschen auf nahrungsprossender Erde.

Dies kann man sich gefallen lassen bis auf das: „es ist nicht möglich.“ Der Gedankengang zeigt — sie hat gesagt, dass es ihr gar wohl möglich sein würde, dass es ihr wirklich begegnen würde schlaflos zu bleiben — dass das *οὐκ ἔστι*, meinetwegen gleich *ἔξεστι*, bedeutet: „es darf nicht sein“ aus ethischen Gründen, non debent.

hat nun in der Sprache auch später, als man schon mit Physis sprach, keineswegs ganz aufgehört. Bei Aeschylus heisst es: „im Traume sieht der Geist mit hellen Augen, bei Tage aber ist die Moira der Augen (*κορῶν*) unvoraussichtig“ (Eumen. 108). Und von den Erinnyen sagt Athene (das. 468): „Ich habe, Orestes, nunmehr keinen Vorwurf mehr gegen dich: diese aber haben eine nicht leicht nachgiebige Moira“ (*αὗται δ'ἔχουσι μοῖραν οὐκ εὐπέμπελον*). Also doch: es ist ihnen eine nicht leicht nachgiebige Natur gegeben. Ja in Prosa. Es ist eine bekannte, sehr eindringliche Stelle bei Thukydides (III, 82), wo er bei der Schilderung, wie die Kriegsparteiungen alle ethischen Begriffe umgekehrt, auch die Wendung nimmt: der Sinn aller herkömmlichen ethischen Wortbezeichnungen sei mit den verwilderten Anschauungen verschoben worden. Was z. B. sonst für rücksichtslose Dreistigkeit gegolten, das habe jetzt geheissen: „für Freunde sich aufopfernder Muth;“ was sonst „vorsichtiges Zögern“ jetzo „Feigheit, die nur einen Vorwand suche.“ Und darunter heisst es auch: „Und jeder Sache gegenüber verständig zu sein galt für gänzliche Energielosigkeit, vielmehr wahnsinniges sich Hineinstürzen wurde für Moira des Mannes gerechnet.“ Das heisst also: zu dem, was die Natur eines Mannes kennzeichne. Aber Thukydides sagte absichtlich, ihre ganz und gar aus den Schranken gegangene Weltanschauung auszudrücken: jenes wahnsinnige sich Hineinstürzen sehen sie eben für das rechte an, was einem Manne nach den Gesetzen der Welt- oder wenigstens der Lebensordnungen zugefallen, bestimmt sei.

8. Mit dem philosophischen Zeitalter tritt nun daneben die Natur: Begriff und Wort Physis. In derselben Zeit, da nun auch sich einfinden die Ausdrücke Element (*στοιχεῖον*), Princip (*ἀρχή*), Materie (*ὕλη*), Logos, Kosmos; in der Zeit als die griechische Philosophie begann mit jenen Gedanken, deren Vertreter den Namen der Physiker oder Physiologen erhielten. Ein Urelement — dahin führte zuerst die fortgesetzte Beobachtung der Regelmässigkeit der Naturerscheinungen und der Naturentfaltung und das erweckte Nachdenken darüber, welches in sich trägt einen Organismus der Entwickelung, der Umbildung, des Werdens. Und doch tritt merkwürdiger Weise bei mehrern jener alten Physiologen die Moira doch noch da-

neben: sie konnten ohne eine besondere Ordnung nicht auskommen. Bei Anaximander z. B. das Schicksalsnothwendige (τὸ χρεών): bei Heraklit aber, der in seiner unter ewigem Werden auf- und abwogenden Feuerveränderung, „sich entzündend nach Maassen und sich verlöschend nach Maassen", mit seiner Phantasie und Bewunderung förmlich schwelgte, spielte die Heimarmene eine bedeutende Rolle mit. Denn eben dass alles so geschieht nach Maassen, so geschieht, dass es undenkbar ist dass die Sonne ihre Bahn verliesse, wie er sprach: „ungestraft ihre Bahn verliesse", das wusste er sich neben der Natur doch nur durch eine auch hineingelegte Heimarmene zu erklären. Es war ein Fortschritt der Pythagoreer und dieser beunruhigende Dualismus drängte wol den Urheber dahin, die zum Princip aller Dinge die Zahl machten. Denn die Zahl enthält unmittelbar den Begriff gesetzmässiger Verhältnisse, auf denen sogleich auch in der Musik der Rhythmus und die Skala, der Takt und die Harmonie beruhen, und nach denen, aus demselben Princip der Zahl erwachsen, auch die Welt nach denselben Gesetzen und harmonischen Verhältnissen eines musikalischen Instrumentes gebaut sein muss und bei dem Umschwung der verschiedenen Sphären harmonisch erklingen. Ein Glaube, den bekanntlich auch Keppler theilte und der ihn begeisterte.

Die Fortbildung des Begriffes der Physis nahm ihren ferneren Verlauf in den philosophischen Schulen. Und so gewaltig war der Zug, dass diejenige Philosophie (bekanntlich des Anaxagoras), welche den denkenden Geist als den Beweger und Auseinanderordner der ruhenden und ungeschiedenen Urelemente einführte, die physische Erklärung der Himmels- und Erderscheinungen auf eine jenem Princip gegenüber überraschende — den Sokrates z. B. überraschende Weise sich zur Aufgabe stellte. Sie bestimmte dadurch die Denkweise bedeutender Geister der Zeit (Plut. Pericl. 4. 5. 6.). Und wenn die hiedurch begründete Denkungsart und Weltanschauung für Staatsmänner und Historiker, für Perikles und Thucydides, eine überlegene und für ihre Sphären und Aufgaben sehr vortheilhafte ward, so konnte sie leicht zum Verderben werden dem Dichter, und ward so dem Euripides. Neben jener Beobachtung eines Naturverlaufs im grossen, wie jene alten Physiologen ihn zeigten,

fing auch an und nahm ihren Fortgang die Beobachtung und die bewundernde Beobachtung der Naturregelmässigkeit und der Festigkeit der Naturgesetze im Kleinen: bei der Pflanze, bei dem Thier, wofür auch das Emporkommen der Aesopischen Fabel ein Zeugniss ist. Bei Epicharm finden wir folgende Stelle (Diog. La. III, 16. fr. 96 Ahrens): Die Weisheit ist, Eumäus, nicht vereinzelt da, Nein alles was da lebet, alles hat Verstand (*ἀλλ' ὅσσα περ ζῇ πάντα καὶ γνώμαν ἔχει*). Z. B., wenn du aufmerken willst, die Henne bringt ihre Jungen nicht lebendig zur Welt, sondern sie brütet auf dem Ei und bewirkt so dass sie Leben haben. „Wie solche Weisheit vor sich geht weiss die Natur allein: die ihren Unterricht selbst von sich selbst empfing“ (*τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει μόνα· πεπαίδευται γὰρ αὐταυτᾶς ὕπο*). Hier ist nun die Natur mit sich einstellender teleologischer Bewunderung als eine weise Werkmeisterin angesehen: sie wird in dieser hervortretenden Selbständigkeit und Weisheit und Vorsehung, bei dieser immer fortschreitenden — wie sehr z. B. durch die Aristotelische Richtung fortschreitenden Beobachtung der Einzelnaturen und der dabei sich nährenden Teleologie, heilig, göttlich, eine Göttin, die grosse Mutter der Dinge (magna parens rerum). Und mit jener Bewunderung der weisen Naturteleologie, in der man auch durch viele gangbare Fabeln aus dem Pflanzen- und Thierreich sich bestärkte, hat man zeitweise förmlich kokettirt. Durch die ganze Naturhistorie des Plinius spielt die Natur diese Rolle. Und in den nächsten Kaiserjahrhunderten tritt es uns öfter entgegen, und mit wol noch sentimentalerm Anstrich, wie in der Thierhistorie des Aelian, die in solcher Tendenz unternommen und ausgeführt ist: und indem sich jetzo mit Vorliebe noch hinzugesellte, dass die instinktive Sicherheit und Zweckmässigkeit der niedern Organismen als die reinere Naturmanifestation den Menschen als moralisches Gegenbild vorgehalten wird. Aber es war indessen in zwei grossen philosophischen Schulen die Frage über die Natur eine Lebensfrage geworden, in welcher sie in die entgegengesetzteste Anschauung auseinander gegangen: zwischen den Epikureern und Stoikern. „Das unternehme ich aus dem Verhalten des Himmels selbst zu beweisen und aus vielen andern Dingen darzulegen, dass uns keineswegs unter göttlichem Einfluss die

Natur geschaffen sei, mit so grossen Fehlern ist sie behaftet" beginnt Lukretius im Epikureischen Sinne eine grosse Stelle über dieses Thema (V, 198)*): in welcher er nun die Unvollkommenheiten der Natur, ihre unteleologischen Unregelmässigkeiten, ihre Vernichtungen und Zerstörungen aufzählt. Ganz anders die Stoiker, welche die Göttlichkeit, vielmehr die Gottheit der Welt darlegten durch den Nachweis der vollkommenen Gesetzmässigkeit und Erklärbarkeit der Naturerscheinungen, zu welchem Zweck bei ihnen Naturstudien, im eigentlichen Sinne, eine wesentliche Aufgabe für ihre Philosophen ward — ich erinnere an Seneka's Quaestiones naturales. Und nicht nur Gesetzmässigkeit und Erklärbarkeit, sondern, wodurch auch die Vorsehung (*πρόνοια*) unzweifelhaft werde, höchste Zweckmässigkeit zum Wohlbestand und zur Schönheit. Wir haben eine ausserordentlich schön geschriebene Stelle bei Cicero (nat. d. II, besonders 32 ff.), ganz im stoischen Sinne und gewiss sogar in naher Anlehnung an eine bestimmte griechische stoische Quelle geschrieben, in welcher ausgeführt wird, wie die Betrachtung der Natur, ausgehend vom Einzelnen und Kleinen, in weiterer Beobachtung des Grossen, und aber auch schon nach logischer Konsequenz zwinge zur Annahme einer empfindenden, vernünftigen, zweckmässigen, schönen Natur, einer zugleich göttlichen, einer unabänderlich bestimmten. Denn in dem Pantheismus der Stoiker taucht die Heimarmene — das Fatum — mit einer grossen Konsequenz festgehalten hervor: es ist alles von Anfang her in eine solche unabänderliche Ordnung eingespannt und vorgesehen, selbst für die Fälle freier Willensbestimmung der Menschen (s. z. B. Sen. qu. nat. II, 37). Die feste Vorherbestimmtheit ist eine wesentliche Seite Gottes, und ihr sich hinzugeben die tröstende und erhebende Aufgabe des Menschen.

O führe du mich, Zeus, und du, Pepromene

hören wir aus dem Munde eines der bedeutendsten und ältesten stoischen Schulhäupter, des Kleanthes. Und so hätten wir

---

*) Hoc tamen ex ipsis Caeli rationibus ausim
Confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse creatam
Naturam rerum, tanta stat praedita culpa.

denn hier auf philosophischem Wege merkwürdiger Weise wieder Zeus und die Moira zusammen wie in der Volksreligion, wenn auch, ja es wird dadurch um so merkwürdiger, ihre Komplexion ganz anders, ganz nach dem Pantheismus dieser Philosophie gedacht. Und nach diesem ist Zeus (Gott) und die Moira auch nicht nur neben oder zugleich mit der Natur, die Moira ist dasselbe, sie ist selbst auch die Natur. Das alles sind nur verschiedene Namen — wie auch noch andere, unter denen „Vorsehung" — für die verschiedenen Seiten der in der Welt inhärirenden und wirkenden Kraft oder Macht*). Die eine von den in verschiedene Wendungen gefassten Definitionen des Chrysippus (Stob. ecl. I, 5, 15) hiess (Gell. VI, 2): „Heimarmene sei die natürliche (in der Natur liegende, sich vollziehende) Ordnung (*φυσικὴν τάξιν*) aller Dinge wie sie von Ewigkeit her die einen auf die andern erfolgen und sich verflechten in einer unausweichbaren Verflechtung."

Wir haben darüber viele und ausführliche und stets interessante Stellen und Ausführungen, griechische und römische, die alle den Griechen entnommen sind, und öfter, als man unbesehen vermuthen würde, in wörtlicher Uebersetzung. Ein paar Stellen des Seneka, in denen zugleich Anwendung auf das ethische Verhalten gemacht wird, mögen noch hier stehen.

„Die Natur, sagst du, gewährt mir dies. Siehst du nicht ein, wenn du also sprichst, dass du nur einen andern Namen für Gott gebrauchst? Denn was anders ist die Natur als Gott und die göttliche Vernunft der ganzen Welt und ihren Theilen eingepflanzt? . . . . . Und wenn du eben denselben Fatum [d. i. also Moira oder Heimarmene oder Pepromene] nennen willst, wirst du auch der Wahrheit gemäss sprechen. Denn indem Fatum nichts anderes ist als die verflochtene Reihe der Ursachen (series implexa causarum, griechisch *εἱμαρμένη ἐστὶν αἰτία τῶν ὄντων εἱρομένη*, Diog. La. VII, 149), so ist er die erste aller Ursachen, von der die übrigen abhängen . . . . . . (de benef. 4, 7).

---

*) Ueber diesen Punkt ist unter den Ciceronianischen Stellen besonders auch Acad. I, 7 § 29 interessant.

Nun noch folgende, fast Spinozistisch klingende Stelle: (Quaest. nat. Vorrede zum dritten Buche, § 12) —:

„Was ist die Hauptsache? frohen Geistes die Widerwärtigkeiten ertragen können, alles was begegnet so tragen als hättest du gewollt dass es dir begegne. Denn es wäre deine Pflicht gewesen es zu wollen, wenn du gewusst hättest, dass alles nach dem Entscheid Gottes geschehe: weinen, klagen, seufzen heisst von Gott abfallen.“ (debuisses enim velle si scisses omnia ex decreto dei fieri: flere, queri, gemere, desciscere est)*). —

9. Neuere sprechen bei der Vorstellung einer Moira gern von Fatalismus. Es ist in der menschlichen Natur überhaupt dafür gesorgt dass der Fatalismus im Leben nicht starr seine Konsequenzen verfolge. Wir haben noch nicht gehört, dass der Mohamedaner, der sich im dritten Stocke eines Hauses befindet, um sich das Treppensteigen zu ersparen, träge wie er ist, aus dem Fenster von oben auf die Strasse steige, trotzdem dass in seinem religiösen Glauben der Fatalismus eine so anerkannte Rolle spielt. Bei den Griechen aber stand zwischen den Menschen und der Moira eine Welt von Göttern, durch welche hindurch gleichsam er erst zum Fatum gelangte, von Göttern, seiner Phantasie und seinem Glauben vorschwebend neben gütigem Sinn gegen die Menschen, bis zur Neigung die herbe Moira, so weit es möglich sein mag, zu mildern, zugleich in herrlicher Mächtigkeit.

Der Gott vollführet jedes Ziel nach Wunsch,
der Gott, der den geflügelten Adler erreicht
und den Meeresdelphin überholt
und hochsinnender Sterblichen manchen gebeugt,
andern aber unalternde Herrlichkeit verleiht.

Pindar Pyth. II, 49**).

Und unter diesen Göttern voranstehend ihr Zeus. Und

---

*) An Spinoza's „Liebe“ Gottes darf man erinnert werden, wenn Markus Antoninus verlangt, jeder solle *ἀσπάζεσθαι ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα πάντα* III, 4. *φιλεῖν καὶ ἀσπάζεσθαι τὰ συμβαίνοντα καὶ συγκλωθόμενα αὐτῷ* III, 16 (vgl. III, 4 *τὰ ἑαυτῷ ἐκ τῶν ὅλων συγκλωθόμενα*).

**) *θεὸς ἅπαν ἐπὶ ἐλπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται, θεός, ὃ καὶ πτερόεντ' αἰετὸν κίχε καὶ θαλασσαῖον παραμείβεται δελφῖνα καὶ ὑψιφρόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν, ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκε.*

also welcher erdrückende Fatalismus konnte denn entstehen bei einem gütigen mächtigen Jupiter (Jupiter optimus maximus), wie die Römer ihn nannten, bei einem Zeus, einem Vater der Götter und Menschen, zu dem man betete „Vater Zeus“, in demjenigen Geiste, der in das Christenthum gekommen, den strengen jüdischen Gott zu mildern, zu welchem man doch wol nicht „Vater Jehovah“ betete. Bei einem Zeus, der, während er der Vater Zeus ist, zugleich gedacht wird als der, durch welchen alle Moirabestimmungen gleichsam hindurchziehen, als der Vollender, der Allvollender. Vater Zeus, alle Vollendung der Dinge ruht in dir (Pind. Nem. X, 29). Zeus hat des allen, was ist, die Vollendung und setzt es wie er will (Simonides fr. IV). Er ist ja Zeus der Allvollender (Aesch. Sept. 111). Zeus theilt das zu und das, Zeus der aller Dinge Macht hat (Pind. Isthm. IV, 65). Derselbe Zeus, der über Alle der olympische Vater ist (Soph. Trach. 274). Den, wie der naive Herodot sagt (IV, 59), die Scythen, wie ihn dünke, ganz mit Recht Papaios (Papa) nennen.

Dodonäischer Hochgewaltiger, vollendetster Werkmeister
Vater (Pind. fr. 29).

hiess es bei Pindar einmal.

Du Herr der Herren, seligster der seligen,
und der vollendeten vollendetste Gewalt, Zeus herrlicher!
(Suppl. 527.)

So rufen die schutzflehenden Mädchen bei Aeschylus.

Und zu Elektra spricht bei Sophokles tröstend der Chor (174):

Sei nur getrost, sei getrost, Kind;
Denn es ist im Himmel der grosse Zeus,
Der alles beaufsichtigt und in festen Händen hält*).

Und so fort.

---

*) *Ζεῦ πάτερ, πᾶν τέλος ἐν τὶν ἔργων.* — *Τέλος μὲν Ζεύς ἔχει πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅπῃ θέλει.* — *Ζεὺς παντελής* (auch *τέλειος*). — *Ζεὺς τά τε καὶ τά νέμει, Ζεὺς ὁ πάντων κύριος.* — *Ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατὴρ Ὀλύμπιος.* — *Δωδωναῖε μεγασθενές, ἀριστοτέχνα πάτερ.* — *Ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ.* — *Θάρσει μοι, θάρσει, τέκνον. ἔτι μέγας οὐρανῷ Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει.* Daher er im prägnantesten Sinne *παγκρατής* und öfter so genannt. So an einer Stelle, die auch übrigens hieher-

In welcher Ausdehnung aber Zeus als Allvollender galt, das könnte man im Einzelnen vorlegen wenn man nur die Beiwörter durchginge, unter denen Zeus aus den verschiedenen Sphären seiner Wirksamkeit her benannt und grossentheils auch verehrt wurde. Da ist keine Sphäre des Himmels und der Erde, kein religiöses oder ethisches Verhältniss, aus dem öffentlichen, aus dem Privat- und Familienleben, das nicht, trotzdem auch dass besondere Götter dafür ausgeprägt und verehrt waren, unter den Schutz, unter die Beaufsichtigung dieses „Allsehers“ (*πανόπτης, παντόπτης,* gestellt erschiene.

In welchem Verhältniss zur Moira vollbringt er denn das alles? Eine Frage, mit welcher man ohne Zweifel sehr viele aus dem griechischen Publikum in Ueberraschung und Verlegenheit würde gesetzt haben: die meisten trugen auch dieses, wie so vieles aus dem religiösen Glauben, in ihrer Empfindung und hatten keine Veranlassung und Bedürfniss nach der theologischen Festlegung. Will man aber jenes Verhältniss, wie es vorherrschend in der griechischen Empfindung lag, aussprechen, so möchte es lauten wie in folgenden Stellen:

> Fernerhin hast du zu thun, was Zeus und Moira über dich vollendeten. Eur. El. 1248.
>
> Der Allschauer Zeus und die Moira sind so ans Ziel gemeinsam gelangt. Aesch. Eumen. Schluss.
>
> O grosse Moiren, lasset von Zeus her dahin es endigen, wohin auch das Recht tritt. Aesch. Cho. 302*).

Er hatte auch den Beinamen Moiragetes, der Moirenführer.

---

gehört, Thesmophor. 370, am Schlusse des langen Gebetes der Frauen, in dem auch die einzelnen Götter herbeigerufen waren, angefangen V. 315 auch mit Zeus, *Ζεῦ μεγαλώνυμε* — also am Schlusse: *ἀλλ' ὦ παγκρατὲς Ζεῦ, ταῦτα κυρώσειας ὥστ' ἡμῖν θεοὺς παραστατεῖν καίπερ γυναιξὶν οὔσαις.* Wenn auch einmal eine andere Gottheit von dem nichtsvermögenden Sterblichen als *παγκρατής* angerufen wird, so ist das nicht befremdend. Es geschieht in demselben Gebet V. 317, *παγκρατὲς κόρα*, Pallas bezeichnend. Aber eine andere Empfindung war es doch wol, welche in dem Anfange das Wort erregte, wenn es da hiess: *Ζεῦ μεγαλώνυμε, χρυσολύρα τε, Δῆλον ὃς ἔχεις ἱεράν, καὶ σὺ παγκρατὲς κόρα γλαυκῶπι χρυσόλογχε πόλιν οἰκοῦσα περιμάχητον, ἐλθὲ δεῦρο*, als in dem angeführten Schluss für Zeus und neben dem *κυρώσειας.*

**) *Τοὐντεῦθεν δὲ χρὴ πράσσειν ἃ Μοῖρα Ζεύς τ' ἔκραναν σοῦ πέρι.* — *Ζεὺς ὁ πανόπτας οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβα.* — *Ἀλλ' ὦ μεγάλαι Μοῖραι, Διόθεν τῇδε τελευτᾶν ᾗ τὸ δίκαιον μεταβαίνει.* — Die Stelle

Pausanias sagt uns von einem arkadischen Tempel (VIII, 37, 1), auf der einen Wand sei ein Marmorrelief gewesen, darstellend Zeus mit dem Beinamen Moiragetes. Und im delphischen Tempel, berichtet er (X, 24, 4), stehen auch zwei Bildsäulen von Moiren, statt der dritten derselben aber Zeus Moiragetes, und neben ihnen steht Apollo Moiragetes. An zwei Stellen deutet auch Pausanias die Zusammenstellung von Zeus und Moiren, das einemal richtig, wenn auch noch zu enge, das andremal unrichtig. Bei der Beschreibung von Olympia sagt er (V, 15, 4): „wenn man nach der Stelle hingeht, wo die Pferde zum Rennen losgelassen werden, ist ein Altar, der die Aufschrift führt: „des Moiragetes.“ Es ist offenbar dass dies ein Beiname des Zeus ist, welcher alles weiss, was den Menschen die Moiren gewähren und was ihnen nicht bestimmt ist.“ Gewiss richtig, aber nicht nur weiss, sondern auch, was der Name besagt, hereinführt, zu seiner Zeit hereinführt und herbeiführt. Aeusserst passend besonders auch in Olympia, wo die Erwartung des siegreichen Ausgangs so dringend und so unsicher war und wo man an Zeus grossem Altar vorher opferte und betete. Aber freilich wenn er sie hereinführt, so kennt er sie auch. Wie auch wenn er sie seinem Sohne Apollo zur Vorausverkündigung in Delphi eingiebt, — nach dieser häufigen Anschauung kann man sich die obige delphische Gruppe wol als eine einige denken —, der jedenfalls als der Schicksalsverkündiger nun auch an der Verwirklichung Theil nimmt und ganz verständlich auch ein Moiragetes wird, wie sonst ein Musagetes. Will man ein Einzelbeispiel, wie sehr Apollo eintritt als Moiragetes, so gedenke man des sophokleischen König Oedipus: so dass, als gleichsam mit der Blendung der letzte Akt vollbracht, Oedipus nach dem vorangehenden verständlich auf die Frage des Chores (V. 1330): „welcher Gott trieb dich dazu“ antworten konnte: Apollo war's, Apollo,

---

Nem. IV, 60 *τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον ἔκφερεν* scheint auch dahin zu gehören: aber kann die Schreibung so ohne Fehler sein? Vielleicht *πεπραγμένον*: mit *πράσσειν* in prägnanter Bedeutung wie ich verstehe Isthm. V, 10 *εἴ τις ἀνθρώπων δαπάνᾳ τε χαρεὶς καὶ πόνῳ πράσσει* (zur Wirklichkeit bringt) *θεοδμήτους ἀρετάς*. „Was vom Schicksal bestimmt war brachte er (Peleus) durch Zeus Veranstaltungen verwirklicht zum Ziel.“ *ἐκφέρειν* wie Oed. Col. 1424.

der dies mein Leiden mir vollbringt. Wie bei demselben Stücke für Zeus Moiragetes bezeichnend ist, dass in dem Augenblicke, als die Enthüllung aufgeht, Oedipus ausbricht in den Ruf (738) „O Zeus, was hast du beschlossen über mich zu thun!“ Wenn nun Pausanias endlich von einer Bildsäule des Zeus in Megara sagt (I, 40, 3) „über dem Haupt aber dieses Zeus sind Horen und Moiren: es ist aber jedem klar, dass die Pepromene ihm allein gehorche und dass die Horen dieser Gott allein zutreffend vertheile (*νέμει εἰς τὸ δέον*)“ so hat er die plastische Formel in Beziehung auf die Moiren nicht richtig gelesen. Denn es bedeutet Zeus als den Herbeiführer der gleichsam fällig gewordenen Schicksale je zu ihrer Zeit. Man wolle sich erinnern was oben bei den Horen gesagt worden, S. 83.

Dass die Pepromene dem Zeus allein gehorche (*μόνῳ πείθεσθαι*) ist auffallend gesagt. Weniger wenn wir es in einem orphischen jungen Beschwörungsfragment finden von dem orphischen wunderlich zusammengesetzten Göttergott, (III, 4, bei Lobeck S. 456, *ᾧ Μοῖραι πείθονται ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι*) oder etwa in einem späten Orakel den Namen Serapis in dieser Art mit der Moira verbunden*). Aber von dem ächten griechischen Zeus findet sich in der Hesiodischen Theogonie in ihrer jetzigen Gestalt an einer Stelle, dass dem Zeus von Themis geboren worden die Horen und die Moiren, denen der Sinner Zeus hohe Ehren verlieh, Klotho, Lachesis und Atropos, welche den sterblichen Menschen geben gutes und böses zu haben. Darin scheint allerdings eine Abhängigkeit der Moiren von Zeus zu liegen: freilich doch nur eine ursprüngliche, und jetzt wäre doch **ihnen** die Waltung der Verhängnisse übergeben. Und doch wird man kaum noch eine gleiche Stelle nachweisen können — die man dazu beibringt aus Apollodor (I, 3, 2) ist eben selbst nur aus jener Hesiodusstelle. Schon aber dieselbe Hesiodische Theogonie giebt an einer andern Stelle (216) sie als Töchter der Nacht, Klotho, Lachesis und Atropos, welche den Sterblichen bei ihrer Geburt geben gutes und böses zu

---

*) *Μοίρας ἱλάσκου θυσίαις, λιτάνευε Σέραπιν· αὐτὸς γὰρ μοῦνος καὶ τὰς Μοίρας μεθοδεύει* (Plew. Serapis S. 31). Scheint doch auch das zu heissen.

haben*). Ich denke für das, was in den einzelnen Stellen wie in dem grossen Eindruck erscheint, schon oben in der Abhandlung über die Horen (S. 90) richtig gesagt zu haben: „Die göttliche Ordnung — Themis — nach welcher die uranfänglichen Vertheilerinnen — Moirai — einem jeden getheilt, dass aus dem All ein schönes Ganzes, ein Kosmos ward, wird nimmer zerstört werden. Dafür sorgen der die Ordnungen kennt und versteht, der allschauende Zeus, die Bestimmung — Heimarmene — und die Nothwendigkeit — Ananke. Dafür, wie ich das dann weiter ausgeführt, Dike, Nemesis, die Erinnyen." Zeus ist ja auch Themistios (Plut. comm. not. adv. Sto. 14), er ist der Sinner, der höchste Sinner (*μητίετα, ὕπατος μήστωρ*.) Schon bei Homer stehen auch die Verse (*υ*, 73): „Und es stieg Aphrodite empor zum hohen Olympos, Für die Mädchen zu fordern der blühenden Ehe Vollendung, Hin zu dem Donnerer Zeus: denn er, wohl weiss er ja alles, So wie Moira so auch Nichtmoira der sterblichen Menschen" (*μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων*). Doch ich berufe mich lieber auf den grossen und allgemeinen Eindruck aus den griechischen Schriftstellern als auf Einzelstellen: und am wenigsten auf solche, die raffinirteren Charakters wol schon späterer, berechnender Zeit die Sache ich möchte sagen absichtlich ausspreitzen. Wie Ovid Metamorphosen (XV, 808), als Venus den bevorstehenden Tod des Cäsar abzuwenden wünscht und Jupiter ihr antwortet: gedenkst du allein, meine Tochter, das unüberwindliche Schicksal aus seiner Stelle zu rücken? Du magst selbst hineintreten unter das Dach der drei Schwestern. Dort wirst du sehen in weitem Bau aus Erz und festem Eisen die Archive der Welt (es ist wol am besten ohne Umstände so zu übersetzen: tabularia rerum), die weder den Zusammenstoss der Wolken (den Donner) noch des Blitzes Zorn, noch, sicher und ewig wie sie sind, irgend einen Einsturz fürchten. Dort wirst du eingegraben im unvergänglichen Adamas finden die Schicksale

---

*) Die Verse 217—222 sind jetzt in unheilbarer Verwirrung indem Moiren und nicht genannte Erinnyen (die übrigens schon 185 geboren waren, von der Gaia), und ganz ungehörig hier genannte „Keren" durch einander gehen.

deines Geschlechts. Ich selbst habe sie gelesen und mir im Geiste gemerkt, und will sie dir erzählen, damit du nicht ferner der Zukunft unkundig seist*)."

10. Nun aber haben wir uns an die Mythen zu erinnern, in welchen dem Gedanken von der wohlwollenden Milde der Götter, um die herben Schicksalsverschlingungen zu mildern oder ihnen eine Aequivalenz zu schaffen, Ausdruck gegeben ist. Da sind erstens solche Mythen, wie jene, dass Apollo dem Admet, der sich ihm fromm erwiesen (*ὁσίου γὰρ ἀνδρὸς ὅσιος ὢν ἐτύγχανεν* Eur. Alc. 10) den bevorstehenden Tod abzuwenden wünschte und durch eine List (die nähere Fabel fehlt uns) die Moiren berückte, dies zuzugestehen wenn ein anderer für Admetos sich dem Tode unterziehen wolle. (Eurip. Alcest. 12. 33. Aesch. Eumen. 730).

Ich erinnere dann an den Ajas des Sophokles, wie Athene selbst, gegen welche Aias seine abzubüssende Impietät und Ueberhebung verübt, die Vorbereitungen trifft, dass nach seinem Tode ihm seine Ehre werde. Ich erinnere wie Apollo und Athene selbst in den Eumeniden des Aeschylos den durch unvermeidlichen Pflichtenconflikt in seine That und ihre Folgen

---

*) Grosser Aufwand herum um die Moiren (und Zeus) bei Nonnus. Darunter auch solche Tafeln. Die Tafeln der Harmonia, welche enthalten alle Schicksale der Welt, welche hineingeschrieben und hineingemalt *πρωτογόνος Φάνητος μαντιπόλος χείρ* Nonnus Dionys. XII Anfang. Harmonia hat sieben Tafeln *μαντήια κόσμου, καὶ πίνακες γεγάασιν ἐπώνυμοι ἑπτὰ πλανήτων· τοῖς ἔνι ποικίλα πάντα μεμορμένα θέσφατα κόσμου γράμματι φοινικόεντι γέρων ἐχάραξεν Ὀφίων* XLI, 340, 351. In dieser grössern (leider um 315 lückenhaften Stelle) ist ausser Harmonia auch in diese Moirenmaschinerie verflochten Aphrodite, welche schmeichelnd von Harmonia angeredet wird 315 *Ρίζα βίου, Κυθέρεια, φυτοσπόρε, μαῖα γενέθλης, ἐλπὶς ὅλου κόσμοιο, τεῆς ὑπὸ νεύματι βουλῆς* (?) *ἀπλανέες κλώθουσι πολύτροπα νήματα Μοῖραι.* Dies erinnert an die Herme der Aphrodite, welche Pausanias in Athen sah, mit dem darauf geschriebenen Epigramm Pausan. I, 19, 2: *Ἐς δὲ τὸ χωρίον, ὃ Κήπους ὀνομάζουσι, καὶ τῆς Ἀφροδίτης τὸν ναὸν οὐδεὶς λεγόμενός σφισιν ἐστὶ λόγος· οὐ μὴν οὐδέ ἐς τὴν Ἀφροδίτην, ἣ τοῦ ναοῦ πλησίον ἕστηκε. ταύτης γὰρ σχῆμα μὲν τετράγωνον κατὰ ταὐτὰ καὶ τοῖς Ἑρμαῖς, τὸ δὲ ἐπίγραμμα σημαίνει τὴν οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλουμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην.* Diese *Ἀφροδίτη πρεσβυτάτη Μοιρῶν* wäre auch als blosses epigrammatisches, und nicht einmal theologisches, acumen ganz verständlich.

gerathenen Orestes gegen die strenge Gerechtigkeit der ihres Amtes waltenden Erinnyen, welche bestehen auf dem: „wer that muss leiden“, in ihren Schutz nehmen: wie sie persönlich seine Vertheidigung führen. Ich gedenke folgender wol weniger bekannten Mythe: Den Ixion, der zuerst unter den Menschen einen Verwandtenmord beging, wollte niemand der Menschen, niemand der Götter vom Morde reinigen (*ἁγνίσαι*), alle wandten sich ab von ihm. Da empfand Zeus, als er sich in dessen Tempel als Hülfeflehender gesetzt, Mitleid und vollzog die Reinigung. Ja er durfte wieder unter den gnädigen Göttern verkehren. Allein — er ertrug das hohe Glück nicht, sondern in rasendem Sinn fasste er Liebe zur Hera — und nun ward ihm Strafe auferlegt für beides: auf geflügeltem Rade überall hingewälzt, hat er fort und fort den Sterblichen zuzurufen: dem Wohlthäter stets mit dankbarer Erwiderung zu vergelten (Pind. Pyth. II, 20 ff. und z. B. schol. Apoll. Rh. III, 62).

An jenen Vorgang der Milde ihres Vaters erinnert sich Athene bei Aeschylus, als sie den Orestes an ihre Bildsäule geflüchtet sieht als einen „ehrwürdigen Hülfeflehenden in Ixions Weise“ (Eumen. 432). Denn nach rechtem Brauch an einen Gottesaltar gelehnt wird ein solcher unglücklicher Flüchtling für die Götter selbst ein ehrwürdiger Hülfeflehender, für den der Gott damit eine Verpflichtung des Schutzes sich auferlegt fühlt.

Ich gedenke der Stelle des Pindar (zweite olympische Ode, V. 23) von den Töchtern des Kadmos: die grosses erlitten, aber ihr schweres Leid sank unter stärkerem Glück. Es lebt unter den Olympiern sie, die unter dem Getöse des Donners starb, die schönlockige Semele, und es liebt sie Pallas immer und der Vater Zeus gar sehr und ihr epheutragender Sohn. Und so im Meere ist der Ino unter den flutbewohnenden Töchtern des Nereus ein unvergängliches Leben geordnet für alle Zeit.

Ich gedenke der Verklärung des grössten Dulders Oedipus. Vom Gotte selbst auf wunderbare Weise zur endlichen Ruhe und vom Leben fort gerufen wird er unter der attischen Erde als ein wohlthätiger Dämon in Verehrung fortwalten. Und — der Ort, an dem er seine Ruhe findet, den er aus den Orakeln, welche ihm geworden, als die Stätte erkennt, an

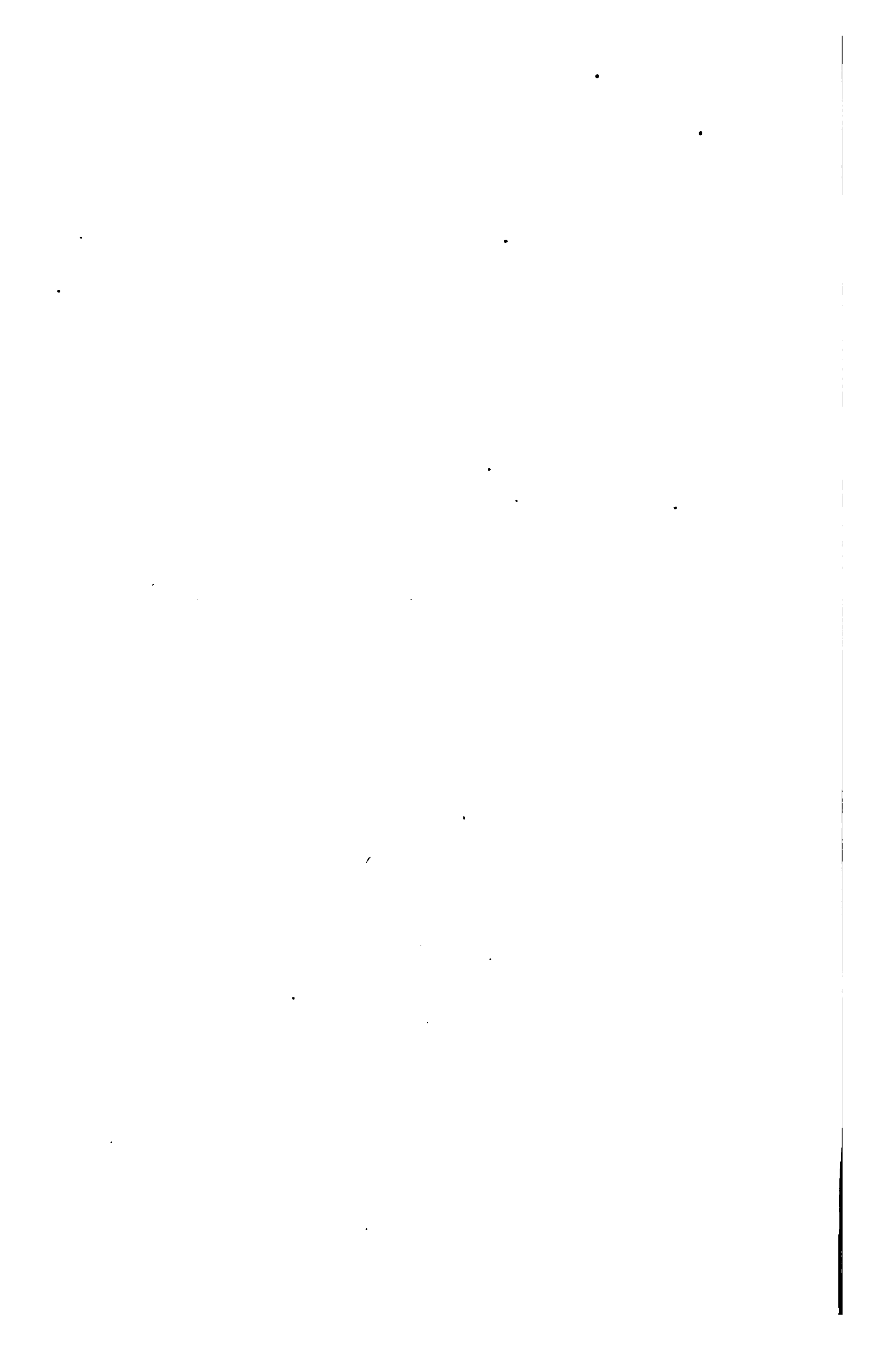
dem ihm zu enden und zu ruhen bestimmt ist, ist der Hain der Erinnyen, jener Göttinnen, denen die strenge Strafgerechtigkeit über ihm obgelegen: die also selbst nunmehr mit ihm sich ausgesöhnt. Jene Erinnyen sind ihm nun süsse Göttinnen geworden:

Auf, o ihr süssen Kinder der uralten Nacht!

(V. 106).

Wohl erkenn ich nun dass ihr selbst unter zuverlässigen Anzeichen mich hieher geführt in diesen Hain (V. 96): — an diese Stelle, wo, wie er nun aus den Orakeln klar erkennt, der Gott selbst ihn zur Ruhe und Verklärung abrufen wird. Schöneres ist nie erdacht worden und konnte ergreifender und verklärter nicht ausgeführt werden als von Sophokles im Oedipus auf Kolonos.

„Wollt ihr die Geheimnissvollen mit des Geistes Auge schauen,
Müsst ihr erst im tiefsten Busen ihre heil'ge Nähe ahnen.
Macht die Seele frei von Allem, was am Tag sie kleinlich aufregt;
Gross und ernst sei euer Sinnen wie des Künstlers hohe Seele."



Das sogenannte Zwölfgöttersystem.

Das sogenannte Zwölfgöttersystem.

1. Ich hatte oben (S. 150) über die griechische Götterwelt auf folgende Weise mich ausgedrückt: „Die ganze Schönheit, die ganze Wärme, die ganze Erhebung seiner Religion beruht dem Griechen, und auch uns taucht sie in der Wiedererfassung nur also in ihrer vollen Herrlichkeit auf — wesentlich auf der Götterwelt, deren Gestälten vom Himmel durch die Erde in Allgegenwart und theilnehmender Geschäftigkeit ihr eigenes seliges Leben einzeln und zusammen führen, an den menschlichen Lieblingen und Geschicken liebend, wachend, strafend, ordnend sich betheiligen, und ihm in grösseren und kleineren unterscheidbaren Gruppen, ohne System, eine Göttereinheit, ein geordnetes Schicksal zunächst vollziehen, in welchem sie selbst mit eingeschlossen sind."

„In Gruppen, ohne System" — diesen Zusatz machte ich absichtlich gegenüber einem verbreiteten Reden bei den Mythologen von einem „Zwölfgöttersystem." Mit der Gebundenheit eines Systems, mit der starren Absonderung und Abscheidung von zwölf Göttern von dem ganzen übrigen reichen und allwärts über die Menschen wirkenden Götterpersonal wäre meine ganze obige Schilderung und Auffassung wesentlich geschädigt, sie wäre mir so gar nicht entstanden. Aber es ist eben nichts mit jenem System: von einem griechischen Zwölfgöttersystem zu reden ist nicht viel anders (die Unterschiede gehen mehr aus Nebenumständen hervor) als wollte man in der Geschichte der griechischen Philosophie sprechen von einem Siebenweisensystem. Eine gewisse construirende Methode der Geschichte der Philosophie, an welche die Richtung, nicht der Scharfsinn unserer Architekten griechischer Religion wol erinnern könnte, würde wol zu beweisen verstehen, dass sieben Weise eine

Nothwendigkeit seien. Und freilich einen neuplatonischen Philosophen hören wir z. B. also deduziren (Sallust. de dis 6): „Von den innerweltlichen Göttern (Gegensatz gegen überweltliche) machen einige, dass die Welt sei, andere beseelen sie, andere stimmen die verschiedenen Bestandtheile zur Harmonie, andere erhalten die zur Harmonie gestimmte. Da nun dieses vier Dinge sind und jedes Anfang, Mitte und Ende hat, so müssen auch die ihrer waltenden nothwendig zwölf sein. Die Welt bildenden sind Zeus und Poseidon und Hephästos, die beseelenden Demeter und Here und Artemis, die stimmenden Apollo und Aphrodite und Hermes, die erhaltenden Hestia und Athene und Ares.“ Hier dürfen wir denn allerdings von einem System reden. Da ist Nothwendigkeit und principielle Abgeschlossenheit oder gar Vollständigkeit; wie denn der genannte Philosoph im Verfolg alle übrigen Götter in den zwölf enthalten sein lässt, Dionysos in Zeus, Asklepios in Apollo, und so fort. Aber fürwahr, die Zusammenfassung der zwölf Götter, wie sie im griechischen Volksglauben vorkam, in Heiligthümern, besonders Altären, und sonst, war aus der Fülle des Götter- und Heroenpersonals eine höchste Gruppe, ein höchster Ausschuss für plastische Phantasie, für darstellende Kunst, für stellvertretenden Kultus, eine Gruppe des Zeus mit seinen Geschwistern (ausser dem unterweltlichen Hades), in denen glücklicher Weise seine hohe Gemahlin Hera auch inbegriffen war, und einer Auswahl seiner göttlichen Kinder, man möchte sagen derjenigen, die in ältester, anerkannter Wirksamkeit standen. Aber warum zwölf? Diejenigen, die auf meinem Standpunkte bei diesen Dingen stehen, werden es nicht ohne einige Verwunderung hören, dass die Gelehrten zur Erklärung der zwölf nach allen Seiten hin gegriffen haben, bis nach Aegypten und bis nach dem Himmel wegen der zwölf Monate und Himmelszeichen. Wobei vermeintliche historische Nachweise sich ganz brüchig erweisen. Sie werden es natürlicher finden wenn ich frage: warum opfert in der Ilias der erzürnte Achilles am Scheiterhaufen seinem Patroklos zwölf troische Gefangene? Warum, als der alte Priamos zur Auslösung des Leichnams Geschenke für Achilles aus der Lade nimmt, nimmt er zuerst heraus zwölf sehr schöne Gewande, zwölf Mäntel und ebenso viele Teppiche, und noch einiges zwölf? Warum bei

dem nächtlichen Ueberfall des Rhesos wüthet der Tydide unter den schlafenden Thraziermännern bis er zwölf getödtet? Warum gleich am Anfange der Ilias dauert der Besuch der Götter bei den Aethiopen zwölf Tage*)? Warum hat Nestor zwölf Söhne, und Aeolos zwölf Kinder, und zwar in einer Untergruppirung, die uns öfter vorkommen wird, sechs Söhne und sechs Töchter? und so vieles andere im Homer und ausser Homer? Ist das alles System? Freilich die zwölf Arbeiten des Herkules hat man ja auch in die zwölf Himmelszeichen systematisirt. Nun also die zwölf ist eine der alten beliebten Gruppenzahlen, wie auch drei, wie neun, die auch im Götterthum in den neun Musen vorkommt, denn gerade neun Musen sind ebenso wenig systematisch als in der griechischen Literaturgeschichte die neun Lyriker.

Dass die Zahl zwölf auch bei andern Völkern, man denke z. B. an die jüdische Geschichte, wiederholentlich vorkommt, auch dort wol ohne Consequenz, daran will ich nicht unterlassen zu erinnern. Auch daran nicht, dass bei den Griechen es eine alte Sitte gewesen scheint, politische Eintheilungen von Land und Leuten in der Zahl zwölf zu machen. Wie denn auch Plato in dem Staate, den er in den „Gesetzen" aufbaut, das vorausgesetzte Land zuerst in zwölf Theile theilt, ohne davon einen Grund anzugeben. Consequenz findet auch hier gar nicht statt: man denke an das nahe liegende Beispiel der Klisthenischen zehn attischen Phylen, oder auch an die zwölf äolischen Städte, die nachher eben so wohl als elf fortbestanden. Ja dass bei den Griechen sich auch nur ein besonderer Glaube oder Aberglaube an die Zahl zwölf geknüpft, tritt nirgend hervor. Und wir kommen also zurück auf die „beliebte Gruppenzahl," wie wir sie im Homer an gleichgültigen Dingen

*) Ich will doch hier zur Charakterisirung folgende Stelle herschreiben aus Voss Antisymbolik I. S. 28, Kreuzer's Verkehrtheit über diesen Punkt betreffend „Der Götter zwölftägige Verweilung bei den Aethiopen (§ 42 in Kreuzers Symbolik) spricht den Kundigen an als Hieroglyphe, sie bedeute nun die zwölf Zeichen des Thierkreises (vor Homer?), oder die zwölf grossen Götter (vor Homer?), die am zwölftägigen (?) Jahresfeste zu Diospolis über den Nil fahren, oder sonst eine heilige zwölf. (Hat der belesene Mann über Thierkreis und zwölf grosse Götter sich jemals zu belehren versucht?)"

fanden. Und alles spricht dafür, dass wir bei der Anwendung der Gruppe der zwölf Götter auch auf etwas weiteres und ferneres nicht zurückzugehen brauchen. Bei den Gelehrten, die vom Zwölfgöttersystem sprechen, kommt auch die Annahme vor, die ich zuvor hier gleich als Irrthum und Verwirrung erklären muss, die Annahme von mehreren Zwölfgöttersystemen, die in Griechenland sollen bestanden haben. Namentlich auch Otfried Müller im Handbuche der Archäologie. Vielmehr wo die Griechen sich des Ausdrucks bedienen „die zwölf Götter" ist immer dieselbe Gruppe gemeint. Denn also, wie schon gesagt, haben wir zu reden, und zwar consequent: denn solche, die, auch wenn sie Gruppe meinen, doch dazwischen auch wieder „System" gebrauchen, giebt es auch, z. B. Preller. Dieselbe Gruppe, welche Ennius einmal in jene bekannten zwei Verse gebracht:

Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Jovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo.

Wo es, beiläufig und vorläufig bemerkt, nur der Bequemlichkeit des Versbaues zu verdanken ist, dass die Frauen voranstehen. Dass bei den Griechen auch sonst Götter in der Kunst, auch zu Kultuszwecken in der Zwölfzahl erscheinen ist richtig, hat aber mit „den zwölf Göttern" nichts zu thun. Wie begreiflich das ist, und zwar nur aus der Lieblingszahl zwölf, das verfolgen wir nun. Es kommt schon vor, ehe noch jene Gruppe, welche der Grieche „die zwölf Götter" heisst, ihnen zum Bewusstsein gekommen war, z. B. bei Homer, der anerkannter Weise von jener später geläufigen hohen Gruppe der zwölf Götter noch nichts weiss.

2. Im zwanzigsten Buche der Ilias hält Zeus eine grosse Götterversammlung, zu der auch die Nymphen, die Flüsse berufen sind, und giebt ihnen nun die Erlaubniss, ungehindert und nach Belieben sich am Kampfe der Griechen und Troer zu betheiligen und nach Gefallen der einen oder der andern Partei beizustehen. Er selbst werde zuschauend auf dem Olymp verbleiben. Da begeben sich zu den Griechen Hera und Athene, Poseidon und Hermes und Hephästos: zu den Troern begeben sich Ares und Phöbus nebst Artemis und Leto und der trojanische Flussgott Skamandros und Aphrodite. Also einschliesslich des Zeus, der sich ausdrücklich das Zuschauen vorbehalten,

zwölf Götter, aber doch nicht die zwölf Götter. Und die Gleichförmigkeit zwischen sechs männlichen und sechs weiblichen, die so natürlich ist und wovon wir schon oben ein Beispiel hatten, durfte auch, wie wir hier gleich sehen, den Umständen weichen.

In Olympia standen, als zusammengehörig gedacht, sechs Altäre, deren jeder je zwei Göttern gemeinschaftlich geweiht war (Apollod. II, 7, 2. Pind. Ol. X, 57. V, 10 mit den Scholien): nämlich der eine dem Zeus und Poseidon, der zweite der Hera und Athene, ferner Hermes und Apollo, Chariten und Dionysos, Artemis und Alpheios, Kronos und Rhea. Das sind zwölf Götter, aber es sind ganz und gar nicht die zwölf Götter. Es sind zwölf Götter nach lokalen Rücksichten und lokalem Mythus ausgewählt: aber gewiss auch nur ausgewählt aus andern, für welche sich auch nach dem Lokal und den lokalen Mythen das Anrecht hätte geltend machen können, um zwölf zu füllen und mit zwölf auszureichen. Gruppirung zu je zwei ist etwas natürliches. Und dass neben Dionysos noch die Charis gestellt wurde, war doch wol schwerlich irgend eine Nothwendigkeit, dass man ihr aber neben dem überschwenglichen Freudengott Dionysos einen offenen Platz an diesen Opferaltären gab, ist wieder recht aus dem schönen Griechensinne. Freilich es hatte auch in Olympia selbst Phidias auf der Basis der berühmten Zeusstatue als die erste der dort angebrachten Göttergruppen gebildet Zeus und Hera und neben ihnen die Charis, wie Pausanias beschreibt (V, 11, 3), trotzdem dass er auch schon auf dem obersten Rande der Thronlehne über dem Haupte des Zeus gebildet hatte „Charitinnen und Horen je drei", derselbe Pausanias (V, 11, 2). Wo man die Schalheit dieses Religionserklärers ganz vor sich hat, wenn er hinzusetzt: „denn dass auch diese Töchter des Zeus sind, findet man in griechischen Gedichten gesagt." Jedoch die Zusammenstellung der Gruppen auf jener Basis des Phidias ist überhaupt für unsere Sache interessant. Und es wird wol der Mühe lohnen, etwas dabei zu verweilen.

Der Systematiker des Zwölfgöttersystems dürfte da wol herangehen mit der Erwartung und der Lust, die zwölf Götter zu finden. Und er findet weder zwölf, noch die zwölf. Es kommen darauf von den zwölf Göttern vor neun. Es fehlen

Hephästos und Ares und Demeter. Aphrodite hat von den zwölf Göttern keinen neben sich. Sie bildet, von Eros, indem sie aus dem Meere aufsteigt, empfangen und von Peitho bekränzt, schon eine Gruppe für sich*). Und während zusammengeordnet sind Zeus und Hera, neben welchen aber noch, wie schon gesagt, die Charis gestellt war, so dass dies wieder eine Gruppe für sich bildete, gleichfalls aus drei Figuren bestehend, — dann Hermes und Hestia, Apollo und Artemis, hat Athene neben sich nicht einen Zwölfgott, sondern den Herakles. Also den tapfern, auch zum Gott erhöhten Heros, der, als er noch im Kampfe seiner Arbeiten geweilt, seinem Vater Zeus die olympischen Spiele gestiftet hatte und jene sechs Doppelaltäre der Götter gegründet — auf denen er also nicht vorkommen konnte. Athene übrigens mit Herakles verständlich als Schützerin des tapferen und ausdauernden Kämpfers schon früh (Hes. Theog. 318), und auch auf Kunstwerken oft vereint. Worüber unsere Archäologen öfter gesprochen, auch mitunter vermeinten, dabei zu bedenklichen, nicht nöthigen und auch wieder aufgegebenen Vermuthungen greifen zu müssen. — Dann weiter also auf jener Basis der auch in der Olympialegende bedeutende Poseidon, der Liebhaber des Ortsheros Pelops, wie es jedem schon aus der ersten olympischen Pindarode unvergesslich sein wird. Und diesem hatte Phidias beigeordnet wieder nicht eine Genossin aus den zwölf Göttern, wo er mit Demeter zusammengestellt zu sein pflegt, sondern seine Gemahlin Amphitrite. Wo bleibt da das System? Und es waren ausserdem noch zwei nicht nur neben, sondern auch für die zwölf Götter wahrlich gar hohe und wichtige olympische Götter gebildet, das Gesammte rechts und links begrenzend, Helios — sage Helios! — auf seinen Wagen steigend, und Selene auf einem Pferde getragen. Wahrlich, dem Phidias war der Himmel voller als unsern Systematikern. Auch auf beschränkterem Raume vermöge seiner Kunst zu bilden angewiesen, lebte er in der Götter welt und die Götter welt in ihm, nicht wahrlich im Göttersystem**).

---

*) Aehnlich im Parthenonfries, Michaelis Parthenon S. 259.

**) Mag in der bekannten Mittelgruppe der sitzenden Götter auf dem Ostfriese des Parthenon eine und die andere Figur noch zweifel-

3. Wir wollen nun verfolgen wie sich allmählich die Gruppe der zwölf Götter heranbildete und zur Geltung gelangte.

In der Hesiodischen Theogonie (133) bringt die Erde mit Uranos hervor zuerst die Titanen und die weiblichen Titanen, die Titaniden: sie werden genannt, es sind zwölf, und zwar sechs männliche und sechs weibliche*). Hierauf bringt die Erde weiter hervor: die Cyklopen, das sind drei; dann jene Ungethüme, welche die Hunderthändigen, die Hekatoncheiren heissen, das sind wieder drei. Dort ist der Gruppenzahl zwölf nachgestrebt, hier der Gruppenzahl drei. Ein alexandrinischer Gelehrter, der eine griechische Mythologie aus den alten Quellen zusammenstellte, hatte sieben weibliche Titaniden zu verzeichnen, ausser jenen sechs noch die Dione (Apollod. I, 1, 3), jene ohne Zweifel, die bei Homer und auch

---

haft sein, jedenfalls sind es aber nicht zwölf, sondern vierzehn, und jedenfalls sind die olympischen Zwölfgötter nicht vollständig unter ihnen. Wenn man jetzt z. B. Eugen Petersen liest (Kunst des Pheidias S. 314, verglichen auch mit seiner Erklärung der Figuren S. 247 — 270) und daselbst liest die Quälerei der zwölf Götter, die weder zwölf Götter noch die zwölf Götter sind, so sieht man sich von der erstaunlichen darüber herrschenden Unklarheit und Verwirrung umfangen. Wovon Michaelis so frei war. Jene Unklarheit erscheint auch sonst, auch bei den beachtenswerthesten Archäologen: man sieht doch, sie haben sich die Sache nicht recht klar gemacht. Sie scheiden nicht recht bewusst, wo zwölf Götter aus — vielleicht einmal durch ein mythisches Sujet gegeben, meistens aber aus künstlerischen, plastischen Rücksichten zu zwölf gefüllte oder auf zwölf beschränkte erscheinen, dass dabei von den zwölf Göttern oder den „Zwölfgöttern" nicht die Rede sein kann. Gewiss nicht z. B. wenn auf einem Relief des Mithräums (Stark S. 14 ff.) die Götter um Zeus diejenigen sein sollten, die Stark annimmt (z. B. gar etwa — Pluto, Kore nach ihm gewiss), sondern auch deshalb schon nicht, weil, wären selbst alle übrigen Götter aus den Zwölfgöttern, doch eine fehlt und jedenfalls die Zahl zwölf erst dadurch herauskommt, dass man die hinter Zeus stehende ihn bekränzende Nike mitzählt.

*) „Gaia zum Uranos gesellt gebar den tiefstrudelnden Okeanos und Koios und Kreios und Hyperion und Japetos, Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phöbe, Tethys, und nach ihnen den jüngsten, den Verschlagenes sinnenden Kronos." Ich denke übrigens, man sieht es dieser jetzt zu den Titanen vereinigten Gruppe noch an, dass es zusammengebrachte Kinder sind.

verbreitet genug noch später, die Mutter der bei Hesiodus aus dem Meere entstehenden Aphrodite ist.

Welche sind es denn aber nun, welche die vorzugsweise Gruppe der zwölf Götter ausmachen? Wenn man nicht geschulten, aber in den griechischen Dichtern durch eigene Lectüre ganz wohl bewanderten Lesern diese Frage vorlegte, so würden sie in manche Verlegenheit gerathen. Und ganz mit Recht: eben weil sie an keinen systematischen Faden sich halten können. Zeus und Here würden sie sogleich nennen, Athene auch, aber mit welchem Gotte sie zusammenstellen? Weiter Apollo und Artemis unbedenklich. Wobei sie in ganz berechtigter Erinnerung aus ihrer Dichterlectüre leicht sich könnten verführen lassen, die Leto, die mit diesen ihren Kindern so innig vereinte und so oft gruppirte Mutter, anreihen zu wollen: womit sie in einen Irrthum für die Zwölfgötter verfallen würden. Von den richtig genannten standen wir also bei Apollo und Artemis. Sie würden also weiter wol nennen Aphrodite und Ares. Da würde ihnen ein Bedenken wegen der Zusammenordnung entstehen, indem sie daran dächten, dass in der Odyssee doch Aphrodite schon die Gemahlin des Hephästos ist. Hiemit an den Hephästos erinnert, würden sie diesen wol mit heranziehen, und es würde ihnen nichts übrig bleiben, als ihn zu der noch einsam gebliebenen Athene zu rangiren. Allmählich würden sie sich erinnern, dass noch der Bruder des Zeus vergessen ist, Poseidon, sodann Hermes. Aber nun fehlen noch zwei weibliche Gottheiten. Und zunächst sich auf Homer richtend, würden sie in Verlegenheit bleiben. Die Demeter, welche die richtige ist, spielt dort eine nicht hervortretende Rolle, und sie würden vielleicht eher, und ganz berechtigt, eben auf Leto rathen, die niemals unter die zwölf Götter kam, wiewohl die herrliche Mutter so herrlicher und hervorragender Kinder wie Apollo und Artemis. Wahrscheinlich blos deshalb nicht, weil, als man sich überhaupt der Zahl zwölf bewusst wurde, die zwölf Plätze, zum Theil wieder durch vorausgegangene Zufälligkeiten, anders sich besetzt fanden. Vielleicht würden sie auch, gedenkend der wohl eindringlichen Scene, wie die verwundete Aphrodite klagend in den Olymp kommt und in den Schoss ihrer Mutter Diana fällt, welche sie tröstet, vielleicht also würden sie

Dione einreihen wollen, die aber ebensowenig je unter die zwölf Götter kam. Allein es fehlte uns nach allem noch eine Gottheit, die zwölfte und zwar weibliche. Und dies ist nun eine Göttin, die bei Homer niemals als Göttin genannt wird und von ihm wahrscheinlich als Göttin noch nicht gekannt war, nämlich Histia oder Hestia, die Hüterin und Behüterin der Stätte des Hauses und, wie wir sagen, des eigenen Heerdes, die Vertreterin seiner Sicherheit, Unverletzlichkeit, Zusammengehörigkeit.

Ich denke auch alle diese Erwägungen müssen immer wieder zeigen, wie brüchig es mit dem „System“ steht. Die zuletzt genannte Hestia ist in der Theogonie des Hesiod bereits unter die Götter eingereiht. Wir hatten gesehen, wie der Theogoniker von Erde und Himmel zunächst — nicht allein — zwölf Kinder aufzählte. Es folgt die nächste Göttergeneration von Rhea (der später als Göttermutter sehr erhöhten) und Kronos. Er sagt (453): „Rhea dem Kronos gebändigt gebar die glänzenden Kinder: Hestia, Demeter und Here mit goldnen Sandalen und den starken Hades, der unter der Erde sein Haus bewohnt, der ein erbarmungsloses Herz hat, und den starktosenden Erderschütterer, und den sinnigen Zeus, den Vater der Götter und Menschen, unter dessen Donner auch die breite Erde erbebt.“ Also sechs und zwar drei weibliche und drei männliche Kinder. Das ist der alte Gedanke: Kronos gebar drei Söhne, die sich theilten in Himmel, Meer und Unterwelt. Dass Homer ein Bewusstsein gehabt, ihnen drei Schwestern beizugruppiren — denn gewiss ist dies der richtige Ausdruck — muss bezweifelt werden und zu Hestia als Göttin bei Homer haben wir, wie gesagt, kein Recht. Hier in diesem ausdrücklich nach Zusammenordnung strebenden Gedichte von den Göttergeschlechtern ist es so. Aber zu jener Zwölfgöttergruppirung ist es bei Hesiodus auch noch nicht gekommen. Den Hades, der an der eben gelesenen Stelle neben den übrigen rangirt, müssen wir uns selbst ausscheiden und die sieben noch fehlenden uns aus andern Stellen zusammensuchen. Es ist übrigens eine wol allgemein anerkannte Sache, dass die später auftretende Zwölfgöttervereinigung wie von Homer so von Hesiodus noch nicht gekannt ist.

4. So allmählich erstand und kam zu Geltung die Zwölfgöttergruppe; durch welche Umstände gefördert, davon später. Dass von System nicht die Rede ist, davon haben wir uns hinreichend überzeugt. Und uns, nach dem bisher Ausgeführten, wundert es ganz und gar nicht, wenn die zwölf Götter auch dreizehn sein konnten. So etwas soll Zeus einmal selbst vorgehabt haben. „Nach seiner Apotheose und Versöhnung mit Here habe Zeus den Herakles in die zwölf Götter reihen wollen: doch Herakles habe diese Ehre nicht angenommen. Denn es war unmöglich, ihn einzuzählen wenn nicht zuvor einer der zwölf Götter hinausgestossen würde: es sei also nicht angebracht (ἄτοπον) eine Ehre anzunehmen, die einem andern Gotte Unehre brächte.“ Diese insipide Geschichte, von insipiden spätern Berichterstattern ernsthaft erzählt, — von Diod. IV, 37 — trägt ihren Ursprung deutlich an sich. Sie schreibt sich entweder aus der Komödie her oder von einem absurden, den Herkules als moralische Person verherrlichenden Rhetor. Die sonstigen Aufnahmen eines dreizehnten sind leider ernsthafter und rühren nicht aus der Initiative des Zeus oder eines Gottes her, sondern der Menschen und Schmeichler. „Den Kaiser Adrianus riefen die Kyzikener als dreizehnten Gott aus“ (Socr. hist. eccl. III, 23). „Mit infamer Schmeichelei,“ sagt ein neuerer Gelehrter, der hierauf zu sprechen kommt (Arnaldus de dis paredris S. 30).

Als Philipp von Macedonien, auf die Höhe seiner Macht gelangt, die Hochzeit seiner Tochter mit Festen und Wettspielen feierte, begann der Tag der Spiele mit einer Prozession, in welcher auch die Bilder der zwölf Götter, vorzüglich gearbeitet und reich ausgeschmückt, einherzogen: und mit diesen zog daher als dreizehntes des Philippos eigenes götterähnlichaussehendes Bild (θεοπρεπὲς εἴδωλον), indem er sich selbst als mitthronend neben den zwölf Göttern aufwies (Diodor XVI, 92). Bei diesem selben Feste fand Philipp, bei seinem Eintritt in das Theater, von der Hand eines seiner gekränkten Trabanten aus seiner Leibwache den Tod.

Und einer von jenen athenischen Staatsmännern, die, im Gegensatze von Demosthenes, den macedonischen Herrschern entgegenkamen und schmeichelten, Demades, machte einst in der athenischen Volksversammlung den Antrag, den Alexander

zum dreizehnten Gott zu erklären. Aber die Atheuer belegten ihn dafür mit einer hohen Geldstrafe (Ael. v. h. V, 12. Ath. VI, 58.) Alexanders Vergötterung, von ihm selbst aus Politik, namentlich für den Orient, und dann aus orientalischem Uebermuth unterstützt, ist bekannt. Lucian lässt in einem seiner Todtengespräche den Diogenes den zu den Todten gleich jedem andern Sterblichen herabgekommenen Alexander befragen, wie das zu dem Sohne des Jupiter Ammon und zu seiner Gottheit stimme, und lässt den Diogenes dabei seine Gedanken in folgende Worte fassen: „Ich muss lachen, wenn ich daran denke, was alles Hellas that, als sie dir gleich nachdem du zur Herrschaft gelangt schmeichelten, als sie dich zum Schutzherrn und zum Feldherrn gegen die Barbaren wählten, einige gar dich auch den zwölf Göttern hinzufügten und dir Tempel erbauten und dir opferten.“

Und dieser dreizehnte Gott starb nicht nur, sondern er starb jung und unvollendeten Werkes. Und wohl mögen Philipp wie Alexander an ein schönes Wort eines griechischen wenn auch Rhetor's erinnern: denn man muss glauben, dass auch Tyche einen Thron im Himmel habe, wenn sie auch nicht unter die zwölf Götter gezählt worden: (Liban. *περὶ δουλείας* T. II, S. 66 *χρὴ γὰρ οἴεσθαι καὶ τῇ Τύχῃ κεῖσθαι ἐν οὐρανῷ θρόνον, εἰ καὶ μὴ ἐν τοῖς δώδεκα θεοῖς ἠρίθμηται*).

Und auch das ist eine hübsche Anwendung, wenn ein anderer an den Atheniensern ihre mitleidige Gesinnung hervorhebt und sich dabei so ausdrückt: sie hätten den Altar des Eleos (des Mitleids, der Barmherzigkeit) errichtet als des dreizehnten Gottes (Philostr. epist. 39.) Nachdrücklicher konnte man die Bedeutung des Eleos nicht bezeichnen: und war es dem, der also sprach, noch durch die Umstände nahe gelegt.

5. Nämlich auf dem Markte von Athen war dieser Altar der Barmherzigkeit errichtet und eben so auf der Agora von Athen stand ein Altar der zwölf Götter, der von einem Sohne des Hippias errichtet war (Thucyd. VI, 56.) Es gab hier und da in Griechenland Altäre, auch Tempel, der zwölf Götter. Jener Altar in Athen erhielt mancherlei Bedeutung im athenischen Stadtleben und religiösen Leben und hatte manche eindringliche Scene gesehen. (Herod. VI, 108. Plut. Nic. 13.

Diodor. XII, 39. Lycurg Leocr. c. XXII.) Und haben wir uns um so weniger zu wundern, wenn der Ausdruck „die zwölf Götter,“ mit dem man wirklich plastischer spricht, als sogar mit dem Ausdruck „alle Götter“ im attischen Volksmunde zu wirksamer Anwendung kam. Wovon die Komiker uns Zeugniss geben. Es ist eine drastische Drohung des Kleon in den Rittern des Aristophanes: „bei den zwölf Göttern schwör' ich's, es soll euch übel bekommen, dass ihr euch gegen das Volk verschwört“ (535). In den Vögeln tritt Tereus, der bekanntlich nach der Mythe in einen Wiedehopf verwandelt worden, hier unter den Vögeln als Wiedehopf auf, aber in sehr ruppiger Federbedeckung. „Die zwölf Götter scheinen dich ruinirt zu haben!“ ruft ihm der attische Bürger zu — (V. 95). — Oder es zählt einer bei einem anderen Komiker (Amphis, bei Ath. 642. a) die Gaben und Freuden aus dem Trinkgelage her: „Kuchen, süsser Wein, Eier, Torte, Salbe, Kranz, Flötenmädchen“ — „O Dioskuren, fällt ihm der andere ein, da zählst du ja die Namen der zwölf Götter her!“ Also das schönste und herrlichste. Ebenso wie Aeschines der Sokratiker von Alcibiades gesagt haben soll, er würde am liebsten auch die zwölf Götter getadelt haben (Aristides *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* Dind. II, p. 369).

Noch bei einem andern Komiker der mittleren attischen Komödie (Aristophon, Athen. XIII, p. 563. b. Mein. III, p. 361) heisst es: „Haben nicht mit Recht und nach Verdienst die zwölf Götter den Eros herausballotirt? (*εἶτ' οὐ δικαίως ἔστ' ἀπεψηφισμένος ὑπὸ τῶν θεῶν τῶν δώδεκ' εἰκότως τ' Ἔρως;*) Denn er brachte auch unter sie Unruhe und Zwietracht, als er unter ihnen war. Da er nun gar zu dreist und übermüthig war, schnitten sie ihm die Flügel ab, dass er nicht wieder zum Himmel zurückfliegen kann, und verbannten ihn hieher herunter zu uns.“ Hierin liegt die Fiktion, dass die zwölf Götter einmal darüber zu Gericht gesessen, ob Eros noch ferner im Himmel zu dulden sei, und ihn durch Stimmenmehrheit verurtheilt. Dies hat der Komiker sich gebildet nach einigen Mythen, in welchen die zwölf Götter als ein höchster Gerichtshof zur Entscheidung berufen waren. Als Poseidon und Athene, um die Schirmherrschaft über Attika stritten, gab ihnen, wie es bei einem alten Mythographen heisst (Apollod.

III, 14, 1) „Zeus zu Richtern nicht, wie einige gesagt, den Kekrops und Kranaos, auch nicht den Erechtheus, sondern die zwölf Götter.“ Und bei einem anderen Streite wieder zwischen Poseidon und Ares, über ein Ereigniss, das auch in Attika spielt, wird das Gericht gleichfalls gehalten „indem Recht sprechen die zwölf Götter“ (Apollod. III, 14, 2). Beidemal wird das Gericht gehalten auf dem Areshügel in Athen (Apollodor und Ov. Met. 14, 70). Es sind attische Sagen. Man bemerke hiebei die Ausdruckweise. Zwei Götter aus der Zahl der zwölf gerathen in Streit und Zeus giebt ihnen zu Richtern die zwölf Götter, es sprachen über sie Recht die zwölf Götter. Ganz als ein technischer Name gebraucht, man denkt nicht mehr daran, dass eine bestimmte Zahl darin steckt, die für den einzelnen Fall, für die Wendung des Ausdrucks im einzelnen Fall nicht mehr zutrifft. Ja man ging damit im gemeinen Leben weit: man denkt auch nicht welche bestimmte Götternamen mit dem Ausdruck „die zwölf Götter“ schon einbegriffen. Heisst es ja in einer wenn auch späten und römischen Inschrift: „wer diesen Ort verunreinigt, der möge den Zorn der zwölf Götter und der Diana und des gütigen mächtigen Jupiter erfahren!“ (S. bei Jahn zu Persius I, 112.)

Bei dieser Gelegenheit will ich an ein andres Beispiel erinnern eines auffallenden ungenauen Ausdrucks zur Bezeichnung eines Götterkomplexes. Es ist der Ausdruck „die Zeusentstammten Götter“ (*Διογενεῖς θεοί*). Nachdem die Vögel in der gleichnamigen Komödie des Aristophanes ihre Stadt und Mauer in der Luft gebaut und den Göttern droben nunmehr den Verkehr mit den Menschen abgeschnitten, triumphiren sie: „abgeschlossen haben wir nun die Zeusentstammten Götter“ (*ἀποκεκλήκαμεν Διογενεῖς θεούς*, V, 1223), dass keiner mehr hindurchschreite durch meine Stadt. Zeusentstammte Götter das wären doch eigentlich nur die Kinder des Zeus. Allein erstlich ist doch Zeus selbst mit eingeschlossen und wahrlich doch auch seine Geschwister: Poseidon, kommt ja bald darauf als Gesandter zur Unterhandlung mit den Vögeln. Es ist durchaus zum allgemeinen Ausdruck geworden um ebenso viel zu bedeuten als sonst „die olympischen Götter.“ Wir finden es ebenso bei Aeschylus. „Auf alle Weise, ihr Zeusentstammten Götter, rettet die Stadt und das

Kadmosentstammte Volk" wird gebetet in den Sieben gegen Theben (V. 301). Und die Schutzflehenden (615) „Ihr Zeusentstammten Götter hört unsere Gebete für dieses argivische Volk!"*)

6. Allerdings betete man in Griechenland auch „zu allen Göttern." Demosthenes beginnt seine Rede über den Kranz: „Zuerst, Athener, flehe ich zu allen Göttern und Göttinnen, dasselbe Wohlwollen, das ich stets gegen diese Stadt und gegen euch alle hege, möge mir für diesen Gerichtsstreit zu Theil werden," u. s. w.**). Eben so errichtete man Altäre aller Götter und Tempel aller Götter, „für alle Götter gemeinsam" wie Pausanias zu sprechen pflegte. In Marios in Lakonien ein alter Tempel allen Göttern gemeinsam, umgeben von einem Hain (Paus. III, 22, 6). In Olympia ein Altar oder vielleicht mehrere (Paus. V, 15, 1. — V, 14, 6?). Auch unter den Bauten, mit denen Hadrian Athen schmückte, war ein Tempel aller Götter (*θεοῖς τοῖς πᾶσιν ἱερὸν κοινὸν* Paus. I, 18, 7. *τὸ κοινὸν τῶν θεῶν ἱερὸν* I, 5, 5.) Theils standen sie noch neben den Altären einzelner am Orte hervorgehobener

---

*) Es ist doch bemerkenswerth, dass schon im Homer die Anrede oder Anrufung „Vater Zeus" nicht nur von Menschen geschieht: sondern Zeus, unser Vater (*Ζεῦ πάτερ ἡμέτερε*) redet ihn Athene an, und „Vater Zeus" Thetis, Here, Poseidon, Helios. Hier ist es nun überall im ethischen Sinne als des zu verehrenden Herrschers und Fürsorgers. Aber dieses häufig gehörte „Vater Zeus" auch aus dem Munde von Göttern, die im physischen Sinne keineswegs seine Kinder sind, mag doch auch dazu beigetragen haben dass sie in der Phantasie sich als „Zeusentstammte" — „*Διογενεῖς θεοί*" — gestalten durften. Das ethische Verständniss übrigens erfordert doch auch bei Aeschylus das *Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ* Eumen. 608: *οὐπώποτ' εἶπον μαντικοῖσιν ἐν θρόνοις*, sagt Apoll, *ὃ μὴ κελεύσαι Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ . . . βουλῇ πιφαύσκω δ' ὔμμ' ἐπισπέσθαι πατρός.* Wo *Ὀλύμπιοι* aber, dessen Begriff sich bald ausdehnt, bald verengt, überhaupt für *θεοί* zu verstehen scheint. — Interessant ist mehr als auffallend, dass Aristophanes eine solche Göttin wie die Iris, Thaumas Tochter sonst, sich als Tochter des Zeus denken durfte: Vögel 1230. 1259.

**) *θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις* ist die Formel. Vgl. Aristoph. Aves. 865. Und ist auch wol nicht anders zu verstehen wenn es heisst: der Archon — *ἁπάσας τὰς νομιζομένας θυσίας ἐκαλλιέρησεν δι' ὅλου ἐνιαυτοῦ Ἑστίᾳ πρυτανείᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις*, Inscr. 2347 von der Insel Syros.

Gottheiten. Z. B. nach Pausanias (VIII, 37, 7): „Ueber dem Hain der Despoina bei Magalopolis sind Altäre sowol des Poseidon Hippios als des Vaters der Despoina als auch der übrigen Götter: auf dem letzten aber ist die Aufschrift, er sei allen Göttern gemeinsam.“ In Korinth ein Tempel der Tyche mit Bildsäule. Neben ihm ist ein Heiligthum (*ἱερὸν*) für alle Götter (Paus. II, 2, 7). Im argivischen Orneä ein Heiligthum der Artemis mit Bildsäule und ein anderer allen Göttern insgemein geweihter Tempel (*ἕτερος ναὸς θεοῖς πᾶσιν ἐς κοινὸν ἀνειμένος*). Wie anderwärts den zwölf Göttern: in Thelpusa in Arkadien ein Tempel des Asklepios und ein Heiligthum der zwölf Götter (Pausan. VIII, 25, 2). Denn sobald es sich um die Bildsäulen handelte, wie sollte man Bildsäulen „aller Götter“ errichten? Es ist nicht erst nöthig, dass wir in den überlieferten Texten des Pausanias auf eine Stelle stossen von einem geheiligten Platz (das sogenannte Hierothysion in Messenien, IV, 32), der enthalte Bildsäulen von allen Göttern, welche bei den Hellenen angenommen sind, um den Unsinn (an jene Stelle durch Verderbung der Handschriften gekommen) zu empfinden. Hier ward doch eine Stellvertretung nothwendig, und hier vereinigte sich in dem Bedürfniss und der Nothwendigkeit einer Stellvertretung, einer stellvertretenden Gruppe, welche in einer übersichtlichen Anzahl die Allgötter vertrat, welche das grosse Götterregiment darstellte und daran erinnerte, welche nun gleichsam die Verehrung für alle in Empfang nahm, der Kultus mit der Kunst. Ja die Kunst allein hätte dazu drängen müssen. Aber es wirkte dahin schon noch etwas anderes: nämlich die seit Homer noch fort und fort zunehmende und anwachsende Masse und Vielseitigkeit der Götter, welche die griechische Phantasie mehr und mehr zu Gruppenbildungen trieb. Ein Gegenstand, über welchen ich in der Abhandlung über Naturreligion eingehender sprechen werde. Und wenn es unter so vielen Gruppirungen um so mehr hindrängte zu einer obersten Gruppe und obersten Repräsentation, so erinnere ich, wie ich gleich oben in der Betrachtung über Gott und Götter (S. 150) darauf aufmerksam machte, „dass die Schöpfung der griechischen Götterwelt von Anfang an ein konzentrirtes Schaffen ward:“ dass sich über den übrigen den

Griechen gleichsam näher umgebenden göttlichen Mächten, „wie eine Kuppel die olympische Göttergruppe erhob.“ Und dass ich dort dann „die Gruppe des Zeus mit seinen Kindern“ darstellte. Und da boten sich um den Zeus dar, und zwar von uns als eine Gruppe zusammengehörig aufgefasst, Apollo und Artemis, Athene, Aphrodite und Ares, Hermes. Dass eine etwas erweiterte Gruppe neben diesen seine Schwester und Gemahlin Hera und seinen Bruder Poseidon stellte, ist das natürlichste. Damit hatte man denn eine Zeusgruppe von neun Göttern. Nun kam es überhaupt auf, dass man unbestimmt gehaltene Gottheiten in Zahlen fasste, drei Charitinnen, drei Moiren, drei Erinnyen, neun Musen, und um so mehr wird es natürlich erscheinen, dass man jene höchste Gruppe durch eine bestimmte Zahl fassbarer machen wollte: und da kam man wol leicht von jenen neun Göttern dazu die beliebte zwölf zu erfassen und füllte die drei noch fehlenden Plätze einigermassen willkürlich, — wie anders? — durch Hephästos, freilich doch den nächsten Zeus- und Herasohn, durch Demeter und Hestia. Vielleicht wirkte wirklich die Kunst mit. Z. B. auch auf einem vierseitigen Altar war man mit neun Göttern in Verlegenheit, zwölf eigneten sich vortrefflich, und eine gleiche Anzahl männlicher und weiblicher, die jene neun auch nicht gewährten, war freilich auch der Phantasie willkommen, aber vor Augen zu stellen noch willkommener und dringlicher.

7. Also um so mehr dürfen wir gleich weiter anknüpfen an die eben erwähnte „Kunst“. In einem alten (*ἀρχαῖον*) Tempel in Megara waren Bildsäulen der zwölf Götter, die für ein Werk des Praxiteles gelten (*ἔργα εἶναι λεγόμενα Πραξιτέλους* Pausan. I, 40, 2). Ein sehr berühmtes und bewundertes Werk wurde das Gemälde der zwölf Götter, welches Euphranor (ein Künstler, der zur Zeit der Schlacht von Mantinea schon nahmhaft war, aber auch noch Philipp und Alexander dargestellt hat) in einem Portikus in Athen malte. Es wäre uns interessant, wenigstens die Anordnung zu wissen. Die Kunst hatte hierin wol eine sehr grosse Freiheit, sich durch malerische Rücksichten bestimmen zu lassen. Wir haben die zwölf Götter auf einem pompejanischen Gemälde; sie stehen da von links nach rechts in der Reihenfolge Hestia, Artemis, Apoll,

Demeter, Athene, Jupiter, Juno, Hephästos, Aphrodite, Ares, Poseidon, Hermes. Eine Anordnung, welche von der am gewöhnlichsten uns begegnenden, in der eine männliche und eine weibliche Gottheit zusammengestellt werden, sehr abweicht: es möchte scheinen bestimmt durch malerische Rücksichten, auf der einen Seite vorherrschend weibliche, auf der andern männliche, jene aber durch einige männliche, diese durch einige weibliche Gestalten variirt sehen zu lassen. Dass die Kunst für die Anwendung von erweiterten oder verengerten Götterkomplexen, ich möchte sagen, Götterkompendien besonders grossen Spielraum hatte, daran werden wir noch sonst erinnert. Was die Anwendung der zwölf Götter selbst betrifft, so durfte sie da, wo man wol die zwölf Götter erwarten dürfte, schon aus blosser Raumbeschränkung auch mit wenigern sich begnügen. In jenen aus einer illustrirten Iliashandschrift von Mai herausgegebenen, durch Göthe's Besprechung ja auch in weitern Kreisen nicht unbekannt gebliebenen Bildern zur Ilias sind zum ersten Buche zwei Scenen der Göttergemeinschaft im Olympus dargestellt. Nachdem Zeus der Thetis sein Versprechen gegeben, kehrt er zu seinem Saale zurück: „da erheben sich alle Götter gesammt von ihren Sitzen ihrem Vater entgegen:“ heisst es (533). Hieran schliesst sich dann sogleich, wie Hera über seine Berathung mit einer Göttin, deren Inhalt er vor ihr geheim halte, ihn anzüglich zur Rede stellt, worauf er ihr eine entschiedene scheltende Antwort giebt, dass Hera erschrak und die andern himmlischen Götter schweren Herzens wurden im Saal (570). Zu dieser Scene nun ist eine Abbildung. Auf einem Sopha sitzt Zeus perorirend in der Mitte und rechts von ihm Hera, Athene, Aphrodite, links von ihm Ares, Apollo und Hermes, der letztere stehend, und zwar etwas im Hintergrunde wie Befehle abwartend. Betreten genug sehen sie sämmtlich aus. Dies ist also die ganze Vertretung für alle jene dort versammelten olympischen Götter, mit der sich der Maler hier begnügt hat. Es schliesst sich hieran die bekannte Schlussscene des ersten Buches, dass Hephästos die eingetretene Verstimmung unter den Göttern zu heben sucht durch humoristisches Zureden und indem er anfängt ihnen Nektar herumzureichen. Auch dazu ist ein Bild. Die zum Mahle sitzenden Götter, während Hephästos geschäftig,

trotzdem dass der lahme Fuss, was wohl ausgedrückt ist, es ihm erschwert, der Hera den Becher hinreicht, sind: von Hera rechts Athene und Aphrodite, links Zeus und Ares und daneben stehend mit der Lyra und musicirend Apollo, hinter ihm die neun Musen singend. — Aber ebenso wie verkürzen, so konnte man, das Zwölfgötterkompendium auch erweitern. Man konnte auch wol noch vollständigere und eindringlichere Auszüge ersinnen und darstellen. Sollte ich mir ein Kompendium aussuchen, ich würde jenes wählen, das wir auf einem Altar, der bei den Archäologen als der Altar aus der Villa Borghese bekannt ist, vor Augen haben. Ein dreiseitiger Altar, jede Seite ein oberes und ein unteres Feld und ein Bild enthaltend. Oben die zwölf Götter, je vier: zwei und zwei gegen einander ruhig stehend wie im ruhigen Gespräch begriffen, und zwar Zeus und Hera, Poseidon und Demeter, — Apollo und Artemis, Hephästos und Athene, — Ares und Aphrodite, Hermes und Hestia. Nun aber — auf den untern Feldern ganz herrlich das Leben und die Schönheit und zugleich die Hoheit und des Gesetzes Ernst zur Erscheinung bringend durch Darstellung der Charitinnen, der Horen, der Moiren. Das untere Bild also auf der ersten Seite drei Charitinnen, wie in gemessen schreitendem Tanz sich die Hände reichend, neben der Schönheit voll Ernst, ebenso wie auf der zweiten Seite die drei Horen, auch sie wie im leisen Fortschritt, deren eine eine Blume, die andere ein Blatt, die dritte eine Traube hält. Endlich auf der dritten Seite drei Moiren; wie Königinnen stehen sie Scepter haltend.

---

8. Wir gingen oben von der Stelle eines Neuplatonikers aus, in welcher dieser die zwölf Götter wirklich systematisirt hatte. Aber schon viel früher musste bei denjenigen alexandrinischen Gelehrten, welche die vollständige Götter- und Mythenüberlieferung aus den klassischen Schriftstellern, namentlich Dichtern, zusammenzustellen sich zur Aufgabe machten, z. B. auch unter dem Namen „über die Götter“ (historisch, nicht philosophisch gemeint) Bücher schrieben, sich das Bedürfniss einstellen, sich nach einer regelmässigen Fächereintheilung umzusehen, ja sich nicht nur ein Schema, sondern auch ein regelmässigeres System zu bilden, vielleicht schon

mancher unter der heute ja viele der Gelehrten beherrschenden Voraussetzung, es müsse ja wol ein solches ursprünglich vorhanden gewesen sein, ein regelmässigeres als sie z. B. aus Hesiodus entnehmen konnten. Leider ist uns auf diesem Gebiete die Litteratur ganz ausserordentlich lückenhaft. Ein Bruchstück aus einem Buche der Art darf man erkennen in einer Stelle des Dionysius von Halikarnass, in dem es ihm darauf ankommt, sämmtliche griechische Götter vor uns vorüberzuführen. Mit sämmtlichen einzeln konnte dies natürlich nicht geschehen; er bedarf dabei irgend einer Eintheilung. Und so heisst es (VII, 72): wenn man einen römischen Festaufzug sieht, so überzeugt man sich, dass die alte Bevölkerung Roms keine barbarische, sondern eine griechische war. „Man erkennt dort in den vorübergeführten Götterbildern deutlich die Bildungen und Eigenthümlichkeiten aller griechischen Götter: nicht nur des Zeus und der Here und der Athene und des Poseidon und der übrigen, welche die Hellenen unter die zwölf Götter zählen, sondern auch derer aus der früheren Generation (*προγενεστέρων*), von denen nach der Sage (*μυθολογοῦνται*) die zwölf Götter sollen geboren sein, des Kronos und der Rhea und Themis und Leto und Moiren und Mnemosyne und aller übrigen, so viele ihrer bei den Hellenen Tempel und Heiligthümer haben*), und der später seitdem Zeus die Herrschaft übernommen nach der Sage (*μυθολογουμένων*) geborenen, der Persephone, der Eileithuia, der Nymphen, Musen, Horen, Charitinnen, des Dionysos und derer aller, die als Halbgötter (*ἡμίθεοι*) geboren wurden und deren Seelen, nachdem sie die sterblichen Leiber verlassen, in den Himmel emporgestiegen sein sollen und götterähnliche Ehren erlangt haben, des Herakles, Asklepios, der Dioskuren, der Helena, des Pan unzähliger anderer.“ Ich habe aus dieser sehr bemerkenswerthen Stelle jetzt aufmerksam zu machen, wie hier die zwölf Götter als eine Generation für sich heraustreten und wie dieses erreicht ist. Ich glaube es wird manchem meiner Leser ein Ausdruck aufgefallen sein,

*) Nämlich er meint alle übrigen jener frühern Generation, unter denen auch verschiedene Ungethüme oder ungethümere sind, welche niemals zur Verehrung gelangten.

dessen ich mich oben bediente, dass die zwölf Götter gebildet erscheinen aus Zeus und — mit Ausnahme des Pluto — seiner Geschwister und einer Auswahl seiner göttlichen Kinder, man möchte sagen derjenigen, die in ältester anerkannter Wirksamkeit standen. Ich wusste mich über diejenigen Kinder des Zeus, die wir eben in der Gruppe finden, nicht anders auszudrücken. Bei Dionysius, richtiger gesagt, bei dem Mythologen, dem er hier folgt, finden wir nun eine sehr fassbare Bestimmung, eine Annahme ausgedacht, vielleicht auch bei dem Urheber aus Einzeltradition gelehrt unterstützt, um sich eben die Bevorzugung gerade jener zur Aufnahme in die Zwölfgötter zu erklären. Diese sind hienach alle vor des Zeus Gelangung zur Herrschaft geboren. Eine Unterscheidung, die in der Wirklichkeit bei der Berechtigung zur Thronfolge verschiedentlich eine Rolle spielte über die Bevorzugung hiebei der nach oder vor der Thronbesteigung geborenen Kinder. Und, wie man immerhin glauben dürfte, war der mythologische, doch Alexandriner zu nennende Systematiker, den wir hier vor uns haben, vielleicht in der That durch die Kenntniss und Erinnerung an solche Wirklichkeiten angeregt, vielleicht vorzugsweise durch einen darüber von Herodot erzählten Vorgang aus der persischen Hofgeschichte. Hesiod weiss davon nichts. Bei ihm werden auch diese Kinder erst geboren, nachdem Zeus König der Götter geworden ist*).

*) Diese mit Hesiod nicht stimmende Annahme, vielleicht aus demselben Mythologen, zeigt sich auch an einer andern Stelle, übrigens in demselben Kapitel, bei Dionysius (VII, 72), wo von der Erfindung des Waffentanzes, der Pyrrhiche die Rede ist, und unter den Angaben eine ist, dass zuerst den Waffentanz getanzt habe Athene vor Freude bei der Besiegung der Titanen in der Rüstung.

Nachträgliches.

Hiermit möge die Darstellung dieses Gegenstandes nun beendigt sein. Nun will ich noch einiges, was ich mir zusammengestellt und was für diejenigen, welche sich noch ferner einmal eingehend mit dem Gegenstand abgeben wollen, nicht unwillkommen sein wird, als nachträglichen Anhang beifügen.

A.

Altäre und Tempel der zwölf Götter.

Wenn einige derselben auf uralte Zeiten zurückgeführt wurden, so ist das im Volksmunde natürlich, bei den Gelehrten ist es thöricht. Wir brauchten es bei der Frage über das Alter der Zwölfgöttergruppe gar nicht zu berücksichtigen. Der Altar der zwölf Götter bei Lekton auf Agamemnon, von dem Strabo XIII p. 605 (*ἐπὶ δὲ τῷ Λεκτῷ βωμὸς τῶν δώδεκα θεῶν δείκνυται, καλοῦσι δ' Ἀγαμέμνονος ἵδρυμα*). Jener am Bosporus an dem Platze, der *Ἱερόν* hiess, sollte von den Argonauten erbaut sein, Apollon. Rhod. II, 531 nebst den Scholien: und Harpocr. Phot. Suid. *ἐφ' Ἱερόν*, „*ἱερόν ἐστι τῶν δώδεκα θεῶν ἐν Βοσπόρῳ*" gehörig zu Demosth. contra Polyclem. p. 1211. — Apollonius Rhodius III, 1085 wird gesagt, Deukalion habe zuerst Städte gebaut und Tempel errichtet. Da soll nach den Scholien im Parisinus Hellanikos gesagt haben, Deukalion habe Tempel der zwölf Götter gegründet, nach der sonstigen Ueberlieferung, er habe einen Altar der zwölf Götter errichtet (denn *τῶν δώδεκα θεῶν* mit dem Artikel wird man unter allen Umständen doch lesen müssen). — Wenn Petersen in Ersch und Gruber „Mythologie" als nachträgliche Bemerkung zu seinem „Zwölfgöttersystem" sagt, dass das „Zwölfgöttersystem" schon bei der Gründung von Leontini vorkomme, nach der Erzählung bei Polyän (Strateg. V c. 5 § 2, Wölfl. p. 186), so ist das wol ein äusserst gewagter Schluss: solche Erzählungen werden ja ausstaffirt. Aber dass später in Leontini ein Altar der zwölf Götter, und zwar auf der Agora stand, das wird man daraus wol schliessen dürfen. — Strabo XIII p. 622 bei Aufzählung der äolischen Städte Kleinasiens . . . Myrina . . . *εἶτ' Ἀχαιῶν λιμήν, ὅπου οἱ βωμοὶ τῶν δώδεκα θεῶν*. Also nicht ein Altar, sondern Altäre der zwölf Götter, man sollte nach dem Ausdruck als das natürlichste glauben, zwölf, für

jeden Gott ein besonderer. — In dem ionischen Metropolis (Lydien) werden aufgeführt auf einer Inschrift (C. Inscr. 3037, der *ἱερεὺς δώδεκα θεῶν* und die *ἱέρεια* und die *διάκονοι*. In solcher Inschrift in bestimmten und bekannten Verhältnissen ohne Artikel, indem *δώδεκα θεοί* wie ein Nomen proprium behandelt wird, nicht befremdend. Die in Megara stehenden Bildsäulen der zwölf Götter, welche man für Arbeiten des Praxiteles ausgab, genossen wol keine Verehrung (*ἐνταῦθα καὶ τῶν δώδεκα ὀνομαζομένων θεῶν ἐστιν ἀγάλματα ἔργα εἶναι λεγόμενα Πραξιτέλους*) Pausan. I, 40, 2, so wenig als Euphranor's berühmtes Bild der zwölf Götter in der athenischen Halle. Dagegen in Thelpusa in Arkadien *ἐστὶ ναὸς Ἀσκληπιοῦ καὶ θεῶν ἱερὸν τῶν δώδεκα* Pausan. VIII, 25, 2. — Jener auf der Agora von Xanthos errichtete, mit metrischer griechischer und lykischer Inschrift versehene Obelisk, errichtet von einem Chersis, Harpagos Sohn, zum Denkmal an glänzenden Sieg im Ringen (im Corp. Inscr. 4269 *ἐξ οὗ τ' Εὐρώπην Ἀσίας δίχα πόντος ἔνειμεν* — es wird bemerkt, dass diese Zeile entlehnt ist aus dem Epigramm der Athener auf die Schlacht am Eurymedon) *οὐδείς πω Λυκίων στήλην τοιάνδ' ἀνέθηκεν δώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς ἐν καθαρῷ τεμένει νεικέων καὶ πολέμου μνῆμα τόδ' ἀθάνατον. Χέρσις δ' Ἁρπάγου υἱὸς ἀριστεύσας τόδε πάντων χερσὶ πάλην Λυκίων τῶν τόθ' ἐν ἡλικίᾳ*, u. s. w.

Dies führt uns wieder nach Attika zurück, zu jener „prope portum Salaminis" gefundenen Inschrift, Boeckh. 451, Kirchh. 420, mit einer Privatweihung an die zwölf Götter für Siege in den nemeischen und isthmischen Spielen, mit den aber ganz sichern Ausfüllungen so: . . . *ΣΚΛΑΑΙΣΧΡΟ ΑΝΕΘΕΚΕ ΤΟΙΣ ΔΩΔΕΚΑ ΘΕΟΙΣ ΝΙΚΑΙ ΗΙΣΘΜΟΙ ΝΕΜΕΑΙ ΗΙΣΘΜΟΙ ΝΕΜΕΑΙ.*

Diese Sammlung, die ich zu meinem Bedarf mir angelegt, wird, auch wenn sie nicht ganz vollständig sein sollte, doch, hoffe ich, auch andern willkommen sein.

B.

Einige Platonische Stellen. Reihenfolge und Zusammenordnung der zwölf Götter.

Nachdem einmal die zwölf Götter in Bewusstsein und Anwendung gekommen, waren sie auch ausser Kultus und Volksphantasie und Kunst bei mancher Gelegenheit bequem oder anwendbar.

Wenn Plato im Phädros (246) den grossen Götterumzug um den Himmel arrangirt, wo auch die untergeordnetern, dem himmlischen angehörigen psychischen Naturen, nämlich eben auch die Seelen selbst, sich anzuschliessen suchen, auch je nach gewissen Verwandtschaften der Neigung, so ist es sehr natürlich, wenn es ihm einfiel, den Zug sich ordnen zu lassen nach den — zwölf Göttern? Nein, nach eilf. Denn es bleibt Hestia in der Götterwohnung allein zurück: von den andern Göttern aber alle, welche, in die Zahl der zwölf geordnet, herrschende Götter

sind, gehen voran, je nach der Ordnung, die jedem bestimmt ward. Was bedeutet hier dieses Zuhausebleiben der Hestia und Zerstörung der Zwölfgötterzahl? Sie bedeutet die Platonische Ironie, das Bewusstsein, dass in dieser Zwölfzahl, die er nun eben benutzt, eine Willkür und Zufälligkeit liegt.

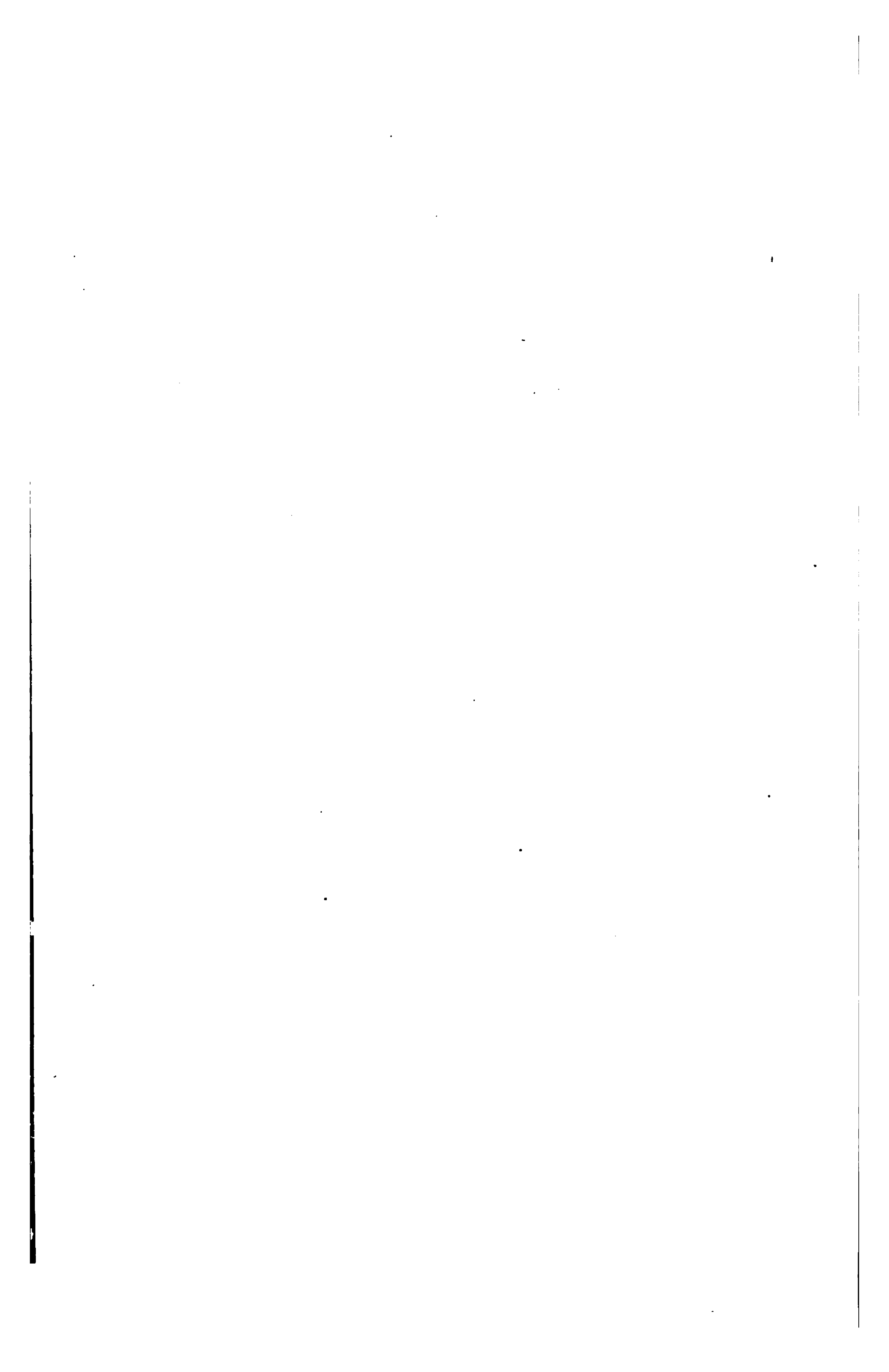
Gar nicht hieher gehört Plato Gesetze V, 745. Eine Stelle, von der namentlich Petersen für „die zwölf Götter“ ganz falsche Anwendung gemacht. Plato theilt seinen dortigen Staat, und zwar ohne irgend eine Begründung hinzuzufügen, in zwölf sich möglichst gleiche und entsprechende Phylen: und jede Phyle soll einem Gotte geheiligt und nach ihm benannt werden: *νείμασθαι δὲ δεῖ καὶ τοὺς ἄνδρας δώδεκα μέρη . . . καὶ δὴ καὶ τὸ μετὰ τοῦτο δώδεκα θεοῖς δώδεκα κλήρους θέντας ἐπονομάσαι καὶ καθιερῶσαι τὸ λαχὸν μέρος ἑκάστῳ τῷ θεῷ καὶ φυλὴν αὐτὴν ἐπονομάσαι.* Es ist hier nicht ein Wort davon, dass diese zwölf Götter, die man zu Schutzgöttern der Phylen machen soll, die gewöhnlich so genannten „die zwölf Götter“ seien. Vielmehr wäre dann der Artikel vor *δώδεκα θεοῖς* nothwendig. Auch sind *Ἑστία, Ζεὺς* und *Ἀθηνᾶ* auf der — wohl zu bemerken — von den zwölf Phylen gesonderten Akropolis zu heiligen: 745. b: wonach wol schwerlich dieselben auch noch für drei Phylen dürften verwandt worden sein. Auch wenn es p. 828 (Anf. des 8. Buchs) heisst, wo das Opferwesen besprochen wird: *ὁ μὲν δὴ νόμος ἐρεῖ δώδεκα μὲν ἑορτὰς εἶναι τοῖς δώδεκα θεοῖς ὧν ἂν ἡ φυλὴ ἑκάστη ἐπώνυμος* — so ist auch das gar nicht so gesprochen, als wären **die** bekannten zwölf Götter dabei vorausgesetzt. Dieses alles ist von Petersen in seinem „Zwölfgöttersystem“ ganz falsch genommen. Dass Plato, wie Petersen auch sagt, den Pluto als einen der zwölf Götter setzt, das ist auch falsch. Plato sagt (p. 828): „Den Gottesdienst der chthonischen Götter und derer, welche mit dem Namen der himmlischen Götter zu belegen sind und der ihnen sich anschliessenden muss man nicht vermischen, vielmehr sondern, indem man in dem Monate des Pluto, dem zwölften Monate, (dies hat Petersen falsch construirt und verstanden „dem zwölften Gotte“) den chthonischen Göttern gewährt was ihnen zukommt.“

Es ist später auch wol geschehen, und ist das ja nicht zu verwundern, dass man die zwölf Monate unter den Schutz je eines **der** zwölf Götter gestellt. Das bekannteste Beispiel ist freilich aus einem römischen Kalender (das Calendarium Colotianum bei Orelli II, 380. Mommsen J. Neap. 6746), in welchem bei jedem Monate angegeben ist die Tutela des Gottes. Wobei für uns, die wir das Griechische behandeln, der Bemerkung werth ist, wenn man je die Tutelargottheiten der sechs ersten und der sechs letzten Monate zusammenstellt, dass man erhält: Juno Jupiter, Neptun Ceres, Minerva Volcanus, Venus Mars, Apollo Diana, Mercur Vesta, das ist diejenige Zusammenrangirung der männlichen und weiblichen Götter, wie sie bei den Griechen bei den Zwölfgöttern sich zu zeigen pflegt, während die officielle römische eine andere war (s. Marquardt IV, 24): wie in dem lectisternium für die zwölf Götter (vom Jahre v. Chr. 217) auf 6 Pulvinarien (Liv. XXII, 10): wo zusammen-

kommen freilich Jupiter und Juno, Mars und Venus, Apollo und Diana, aber Neptun und Minerva, Vulkan und Vesta, Merkur und Ceres. Ein runder Altar, bei Millin gall. myth. XXVIII. XXIX und leider kann ich mich eben des weitern nicht über ihn unterrichten — „enthält die Zeichen des Thierkreises um den Altar vertheilt; jedes Zeichen hat die Attribute der Gottheit, die dem Monat vorsteht.“ Diese Attribute ergeben für jeden Monat dieselben Gottheiten wie in jenem Kalender. Auf demselben Altar aber sind auch noch die zwölf Köpfe der zwölf Götter in die Runde gebildet, und diese sind, an und für sich und auch durch ihre Attribute unverkennbar, in einer ganz andern Reihenfolge: von Zeus etwa angefangen (denn warum sollte man sie römisch benennen?) nach rechts: Zeus, Athene, Apollo, Here, Poseidon, Hephästos, Hermes, Demeter, Hestia, Artemis, Ares, Aphrodite (zwischen diesen beiden ein Eros schwebend).

Die griechische Zusammenordnung hat man auf dem Borghesischen Altar, und in dieser Reihenfolge: Zeus Here, Poseidon Demeter, Apollo Artemis, Hephästos Athene,. Ares Aphrodite, Hermes Hestia. In derselben Zusammenordnung werden die zwölf Götter gegeben bei dem Scholiasten zu Apollonius Rhodius II, 535 im Cod. Parisinus. Zwar steht jetzt so: *Ζεὺς Ἥρα, Ποσειδῶν Δημήτηρ, Ἀπόλλων Ἄρτεμις, Ἄρης Ἀφροδίτη, Ἑρμῆς Ἀθηνᾶ, Ἥφαιστος Ἑστία*: und wenn wir auch die Abweichung in der Reihenfolge abzuändern kein Recht haben, das werden wir doch wol sicher annehmen dürfen, dass die beiden letzten Paare *Ἑρμῆς Ἀθηνᾶ, Ἥφαιστος Ἑστία* nur durch Abschreiberirrthum so lauten für *Ἥφαιστος Ἀθηνᾶ, Ἑρμῆς Ἑστία*. In der andern Ueberlieferung jenes Scholions *εἰσὶ δὲ οἱ δώδεκα θεοὶ οὗτοι· Ζεύς Ἥρα Ποσειδῶν Δημήτηρ Ἑρμῆς Ἥφαιστος Ἀπόλλων Ἄρτεμις Ἑστία Ἄρης Ἀφροδίτη καὶ Ἀθηνᾶ* ist überhaupt Reihenfolge und Zusammenordnung aufgegeben.

Naturreligion.



Naturreligion.

I. „Auch an dieser Stelle möchte ich zureden, man gebe doch den Satz auf, die griechische Religion sei eine Naturreligion: ein Satz, welcher gar an die Spitze griechischer Religionslehre gestellt, wie auch geschehen, durchaus geeignet ist, das Verständniss der griechischen Religion zu verbauen: die, soll es einmal ein Wort sein, vielmehr durch und durch eine ethische Religion zu nennen wäre. Wir wollen einen Blick gen Himmel thun: Helios ist ein grosser Gott: hat deshalb der Grieche die Sonne angebetet? Nimmermehr.“ Und so weiter, wie ich Seite 98 der ersten Ausgabe (oben S. 118) geschrieben, was ich bitten muss bei dieser Gelegenheit nachzulesen.

Diese Stelle und jener Ausdruck, die griechische Religion sei keine Naturreligion, dieser Satz und Grundsatz hat damals, wie sich zeigte, die Mythologen als etwas ganz unerwartetes betroffen. Und allerdings mögen „Naturreligion“ und „ethische Religion“ die Gegensätze zweier auseinandergehenden Auffassungen wohl bezeichnen und mit zwei Schlagwörtern ausdrücken. Ein Berichterstatter über mein Buch (Centralblatt 1856 No. 4), ein in der klassischen Philologie vielfach verdienter Mann, fasste und bezeichnete dies als „den Grundgedanken, der sich durch alle Abhandlungen hindurchziehe, dass die der griechischen Mythologie und Religion zu Grunde liegende Anschauungsweise nicht eine natursymbolische, sondern eine durchaus ethische sei“ u. s. w.; am offensten sei jene Ansicht an der obigen Stelle ausgesprochen. Ich muss hier die Bemerkung einschieben, dass eine „durchaus“ ethische, wie der Verfasser sagt, und eine „durch und durch“ ethische, wie ich geschrieben, nicht dasselbe ist, und solche plötzliche

Umsetzungen der von mir gewählten Worte, so häufig ich sie zu erleiden habe, ich doch sehr entschieden bei jeder Gelegenheit zurückweisen muss. Nachdem der Verf. hierauf jene meine Worte angeführt: „Helios ist ein grosser Gott: hat deshalb der Grieche die Sonne angebetet? nimmermehr!“ fährt er also fort: „Allein ist der Wagenlenker mit den Strahlen ums Haupt, ist der in ewiger Schönheit glänzende Jüngling mit den fernhin treffenden Geschossen deshalb weniger eine Personifikation der Sonne mit ihren Strahlen, weil der plastische Sinn der Griechen an die Stelle des todten Himmelskörpers eine lebendige, menschenähnliche Gestalt setzte?“ Ei! für das Natursymbol im allgemeinen, wie der Verfasser eben sagte, tritt hier doch schon die Personifikation auf, wegen des plastischen Sinnes der Griechen. Wie wäre es denn, wenn eben der plastische und sehr plastische Sinn der Griechen sie noch einen Schritt weiter geführt hätte und von der Personifikation zur Person gekomman wäre? Nun: des Verfassers eigener plastischer und griechischer Sinn reichte so weit nicht. Für ihn lag hinter der Personifikation nichts mehr: aber für den Griechen. Doch die Verwirrung der Begriffe! Ich habe darüber dass „der wesentliche Unterschied zwischen der Verehrung der Sonne und des Sonnengottes diesem Gelehrten nicht fasslich gewesen“ schon oben jetzo bei jener Stelle (S. 119 Anm.) etwas hinzugefügt. Den eignen Worten des Verfassers gegenüber wird man sich nun noch durch etwas drittes, ganz anderes, betroffen fühlen, dass der Verfasser sich also den Homerischen Gott „mit der Strahlenkrone“ vorstellt, dass er für den Homerischen Sonnengott den Apollo hält, während es Helios ist, der auch kein Jüngling ist.

II. Zu denen, welche den Satz, „die griechische Religion ist eine Naturreligion“ an die Spitze gestellt, gehört Preller, dessen griechische Mythologie nachher ein so verbreitetes Grundbuch geworden und zuerst 1854 erschienen, in zweiter Auflage 1860, dann vor einigen Jahren eine dritte Auflage dringend und schleunig nothwendig machte (1872). Preller hatte in der Philologenversammlung zu Jena im Jahre 1846 einen Vortrag gehalten „über das Zwölfgöttersystem der Griechen,“ dessen Anfang, und wir müssen diese grundlegende Stelle eine ziemliche Strecke weit verfolgen, also lautete:

„Die Religionen des Alterthums sind Naturreligionen, d. h. die Gottheit ist in ihnen nicht als etwas über die Natur Erhabenes und von ihr spezifisch verschiedenes gesetzt, sondern als etwas der Natur Immanentes, bei allen ihren Wandlungen und ins Unendliche mannichfaltigen Gestaltungen Betheiligtes, bald als mithandelnd, bald als mitleidend. Eben deshalb sind diese Religionen nothwendig Polytheismus, sie sind fern von dem Streben, das Wesen der Gottheit theoretisch begreifen zu wollen, sondern sie sind der unmittelbare Genuss derselben, das sinnliche oder ästhetische Begreifen des unsichtbaren Dämonischen, wie es in der Natur lebt und webt. Die Gottheit ist ihnen die allgemeine Weltseele, die alles begeistigt, am deutlichsten aber da hervortritt, wo irgend eine eminente Kraft oder Wirkung sich bethätigt. Nicht die Wolke erzeugt den Blitz, sondern die Hand des Zeus in ihr; nicht der Baum treibt seine Blüthen und Früchte, sondern die Dryade in ihm; nicht der begabte Mensch handelt, sondern es ist der Genius in seiner Brust, welcher durch ihn denkt und handelt."

In dieser ganzen Stelle ist nicht ein einziges Wort richtig. Ich bemerke zuvor, dass ich immer die griechische Religion, um die es uns zunächst zu thun ist und von welcher ja nach Preller alles, was von den Religionen des Alterthums gesagt wird, ebenmässig gilt, im Auge haben werde. Es heisst also: „Eben deshalb sind diese Religionen nothwendig Polytheismus." Eben deshalb? Ich sollte meinen, die Immanenz der Gottheit in der Natur ergebe den Pantheismus. Eleaten. Spinoza. Was wir in neuerer Zeit mit dem technischen Namen N a t u r philosophie belegten war Pantheismus. Philosophie weil es eine Ansicht der Gelehrten war gegenüber der herkömmlichen Religion, die keine N a t u r religion war, sondern einen Gott ausserhalb und oberhalb der Natur annahm, ganz so wie die griechische Religion ihre Götter. Wobei übrigens das Verhältniss noch eine verschiedene Auffassung zulässt. Dem Griechen offenbarte die Natur Gott, hoffentlich auch einem freundlicheren Christenthum: ein unfreundlicheres neigt zu dem was F. H. Jacobi aussprach: Die Natur verbirgt mir Gott.

„Sie sind fern, heisst es weiter, das Wesen der Gottheit theoretisch begreifen zu wollen." Als ob irgend eine Volks-

religion das Wesen der Gottheit theoretisch begreifen will. Die Volksreligion beruht nicht auf Theorie und Begreifen, sondern auf Glauben und Wunder. Nicht die Gottheit will sie begreifen, sondern um die Natur und die Schicksale und die Leiden und Freuden des Lebens — und diese den Menschen treffenden Schicksale, sage der Mensch selbst muss nicht weggelassen werden, wenn man von der Religion spricht, was Preller in einer auffallenden Weise thut — zu begreifen setzt sie ein Göttliches, schafft ein über alles jenes hinaus Mächtiges, eine Gottheit, je nach ihrer Eigenthümlichkeit eine oder viele, mehr oder weniger ausgestaltet, auch die eine, wie der jüdische Gott. Die Theorie, wenn sie erwacht, bleibt den Philosophen oder Theologen überlassen: sie findet, wie jede Theorie, Thatsachen vor, die ihr nicht mehr naiv einleuchten; „der Anfang aller Philosophie ist die Verwunderung“ sagt Aristoteles.

Ferner: „die griechische Religion ist der unmittelbare Genuss der Gottheit, das sinnliche oder ästhetische Ergreifen des unfehlbaren Dämonischen wie es in der Natur lebt und webt.“ Wie? diejenige Religion, welche die griechische Tragödie schuf, ist blosser Genuss? „Das sinnliche oder ästhetische Ergreifen des unsichtbaren Dämonischen, wie es in der Natur lebt und webt,“ das heisst doch nichts anderes als: das Umsetzen des wirkenden dämonischen in der Natur in plastische Gestalten und Geschichten, das ist also die Annahme der Nichtimmanenz des Dämonischen in der Natur, während der Verfasser oben die Immanenz behauptete und hier also das Gegentheil sagt. Und soll unter der sogleich folgenden „Weltseele“ — „die Gottheit ist ihnen die allgemeine Weltseele,“ u. s. w. eine immanente, wie die Platonische, die aber nicht Gott ist, sondern von Gott hineingelegt, verstanden werden, so steht das, indem es wieder auf die Immanenz gehen würde, mit dem unmittelbar vorangehenden wiederum in Widerspruch. Ist aber die Meinung, die Gottheit, die Götter seien der Ausdruck davon, dass in der Welt nicht blosse todte Materie ist, sondern ein Geistiges wirkt, das also davon abgetrennt und herausgehoben wird, so ist das wahr: „der Grieche ist, recht im Gegensatz eines neuern schroffen Materialismus, der ausgemachteste Spiritualist, wie ich oben sagte (S. 111), hebt aber wieder die Behauptung von der Immanenz auf.

„Nicht die Wolke erzeugt den Blitz, sondern die Hand des Zeus in ihr.“ Ich meine, Zeus erzeugt auch die Wolke selbst, durch Schütteln der Aegis z. B.: dass er die Hand in der Wolke hält, wo steht denn das?

„Nicht der Baum treibt seine Blüthen und Früchte, sondern die Dryade in ihm.“ Das ist ein ganz falsches Faktum, das der Verfasser annimmt: diese Vorstellung ist gar nicht griechisch. Wie wir oben gesehen, S. 114 ff.

„Nicht der begabte Mensch handelt, sondern es ist der Genius in seiner Brust, welcher durch ihn denkt und handelt.“ Ja das ist die stoische Lehre vom Dämon im Menschen. S. oben S. 170.

Nach der griechischen Religionsvorstellung heisst es vielmehr: selbst die Natur, in so fern sie sich im menschlichen Willen und Handeln zu äussern scheint, wird nicht einmal als immanent gedacht, sondern selbst hier wird eine Einwirkung eines übermächtigen göttlichen angenommen. (Im Christenthum auch, nur dass hier die Einwirkung zum Bösen einer ihrer Natur nach bösartigen und verderblichen Macht zugeschrieben wird, einem Princip des Bösen — welche die griechische Religion nicht kannte.)

Aber es scheint zweckmässig, Preller noch ein wenig weiter zu vernehmen. Unmittelbar nach dem Obigen fährt er fort:

„Aber der Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus ist kein absoluter. So gut die monotheistischen Religionen ihre polytheistischen Anwandlungen haben, ebenso gut ist auf der andern Seite ein monotheistisches Bedürfniss und ein entsprechendes Bestreben bemerkbar. Und zwar offenbart sich dieses vornehmlich unter zwei Formen, unter der des zu möglichster Einheit gesteigerten Zeusbegriffs und unter der die Vielheit der Götter möglichst zur Einheit sammelnden Gruppenbildung.“

Ich habe diese Stelle von der obigen, an welche sie sich anschliesst, getrennt, weil hier einmal ein richtiger Satz dazwischen tritt. Allein in der Anwendung auf die griechische Religion sind wir sogleich wieder im Unrichtigen und Befremdlichen. Man höre doch auch nun etwas von der Ausführung über diesen monotheistischen Zeus: „Zeus ist den

Alten der Gott schlechthin": der griechischen Volksreligion? nimmermehr: dem Stoiker etwa, der seinen die Welt durchdringenden Gott unter andern auch Zeus nannte: „der oberste und königliche Gott" — wenn der oberste Gott, so erinnert er eben nothwendig an die Götter ausser ihm. „Das herrschende Princip" — nimmermehr ist Zeus „ein Princip" in der griechischen Religion.

„Das herrschende Princip im Natur- und Menschenleben, im Staats- wie Privatleben, das allgemeine *ἡγεμονικόν*, wie sich etwa die Griechen ausdrücken": nicht die Griechen, sondern die Stoiker, zu deren philosophischen Kunstausdrücken das gehört. Schon im Homer, wird dann noch weiter gesagt, sei im Zeus „ein monotheistisches Streben deutlich angelegt." Wenn dies wahr wäre, wenn die hervorragende Stellung des Zeus im Homer bereits als monotheistisches Streben zu deuten wäre, dann sähe man erst recht, wie wenig dieses Streben bei den Griechen zu bedeuten hatte, da der Grieche nie in so vielen Jahrhunderten zum Monotheismus kam, dieser ihm bei allen Erhabenheiten des Zeus widerwärtig blieb: ja dass sogar der Stoiker die polytheistische Anschauung nicht aufgab: wie wir an seinem Ort uns das alles vorgeführt. Und wenn Preller die Worte, die er hier dem monotheistischen Zeus gewidmet, mit den Worten schliesst, dass also schon von Homer sein Zeus deutlich mit monotheistischem Bestreben angelegt sei, und „dass die folgenden Dichter, Künstler und — so sagt Preller — Philosophen dieses weiter fortgeführt haben, so weit es der Geist ihrer angestammten Religion nur irgend ertrug", so könnten wir nur sagen, der Monotheismus sei so weit fortgeführt als es der angestammte griechische Geist ertrug. Und von diesem Geiste soll uns klar sein: der Grieche mit einer monotheistischen Volksreligion, eine griechische Volksreligion mit einem Gott ist ein undenkbarer Begriff, ist ein Widerspruch in sich selbst.

Aber schwer zu denken, wenn man es nicht sähe, wäre auch das, wie man über den monotheistischen Zug in der griechischen Volksreligion sprechen kann und dabei diejenigen Faktoren vergessen, in welchen er wirklich liegt, die Moira — der auch Zeus unterworfen ist und sich zu fügen hat — und die Abstraction der aus allen den vielfach getheilten gött-

lichen Wirksamkeiten und Persönlichkeiten zur Erscheinung kommenden göttlichen Macht und Wirksamkeit, — *θεός* und und *ὁ θεός*, *τὸ θεῖον*, *τὸ δαιμόνιον* — „Gott" und „der Gott," „das Göttliche," „das Dämonium." — Worüber wir uns ja auch oben werden klar geworden sein.

„Aber zweitens, sagte nun Preller, wird Einheit durch Gruppenbildung der Götterwelt erzielt." Und nun wird auseinandergesetzt, dass der Grieche nämlich gern, nach einem geistreichen Worte von Welcker, nicht sowol einzelne Götter angebetet als ganze Akkorde von Göttern. „Die Einheit eines göttlichen Begriffs wird gleichsam gespalten und über mehrere Personen, welche aber nothwendig zusammengehören, vertheilt, z. B. der Begriff des Schicksals über die Mören, der der Dichtung über die Musen, u. s. w. Und solcher Gruppen sind namentlich in der griechischen Religion unendlich viele" ... Der Leser wird seinen Ohren nicht trauen. Es soll ein monotheistisches Streben nachgewiesen werden und man setzt uns auseinander wie der Grieche einen unendlich grossen Hang gehabt, wo ein Gott genügt hätte, eine ganze Anzahl zu bilden, neun Musen z. B. für eine!

Und bei den Gruppen hat sich Preller wieder nicht klar gemacht den Unterschied. Allerdings ist da eine Art solcher Gruppen, von denen allerdings man sich so ausdrücken mag, dass sie einen Begriff vertreten und bei einem weniger bildungsreichen Volke in der Einheit der Vertretung hätten bleiben können, wie sie ja bei den Griechen selbst oft genug auch in der Einheit auftreten, Musen, Moiren, Charitinnen, Erinnyen. Eine andere Art aber von Gruppen sind diejenigen, von welchen man sagen könnte, sie stellen einzelne Phasen des Begriffs dar, der eine koncentrirtere Vertretung in einem Gotte hat, um den als ihrem höhern sie nur einen Kreis, eine Gesellschaft, ein Gefolge bilden, ihm gegenüber niedrigere Dämonen, für welche der Grieche auch bestimmte, technische Bezeichnungen hat (als *πάρεδροι*, *πρόπολοι* Lob. Agl. 1235): die oft auch ihren Antheil an der Kultusverehrung haben. Denn sagte ich, man könnte sagen, sie stellen gewisse Phasen des von jenem Gotte koncentrirter vertretenen Begriffs dar, so muss ich sogleich hinzusetzen, vermöge der Gestalt, welche sie unter der griechischen Berührung sogleich ge-

winnen, erstehen sie zu seinen Gesellen und Genossen. Eine Gruppe dieser Art ist z. B. die Gruppe der Heilgötter. Sie ist sehr verständlich. Um Asklepios also gesellen sich Hygieia, Iaso und Panakeia — welche beide gewiss jedem Leser des Aristophanes aus der drastischen Scene im Plutus (701) im Gedächtniss geblieben, wo im epidaurischen Asklepiostempel der blinde Plutos geheilt wird und sie den selbst fungirenden Asklepios begleiten. Ferner Epione, Aigle, Telesphoros. Da haben wir also in den Benennungen deutlich Gesundheit, Heilung, Kunde jeglicher Heilmittel, Linderung, heiteres Aussehen, zu Stande kommen der völligen Genesung. Aber das werden nun eben gleich lebendige, bewegliche Gestalten und Persönlichkeiten, wenn's beliebt legendenhaft verflochten, in Verwandtschaftsverhältniss gesetzt. Ihre Namen so zu gestalten, dass die Form desselben, von der appellativischen unterschieden, gleich die Form eines Eigennamens an sich trage, findet der Grieche gar nicht konsequent nöthig. Unter den obigen haben, wie man sieht, drei die ausgeprägte, denn solcher Zusatz ist nöthig, also die ausgeprägte Form von Eigennamen, Iaso, Panakeia, Epione, nicht Hygieia, Aigle, doch auch nicht Telesphoros. Nun aber wollen wir von dieser Stelle doch nicht weiter gehn, ohne von hier aus einen vergleichenden Blick zu thun auf die Römer. Denn wir werden hier erinnert an jene Verzeichnisse, wie sie in den priesterlichen Büchern aufgereiht waren von Göttern, welche als die Schutzheiligen jedes einzelnen Momentes eines menschlichen Handelns oder Leidens galten.

Welche Begriffsschemen bleiben das trotz ihrer personifizirten Namen. Auch solche diesen sich anschliessende Gottheiten der Römer, die einen tiefern Gehalt und breitern Inhalt haben, wie Fides, Aequitas, Salus gelangen doch schon in ihrer Vereinzelung zu keiner rechten Vollexistenz: während ähnliche griechische erstehende Wesen gleich auch von uns anders empfunden werden nach dem Typus einer gesellschaftlichen Welt, zu der auch sie hineintreten. Alle solche Gestalten sind wie jene in den Mährchen schlafenden verwünschten oder verwunschenen Prinzen, Prinzessinnen, die einer Berührung harren um zum Leben zu erwachen. Wenn dem Griechen nun die ganze Welt voll ist solcher geahnten, noch nicht gesehenen oder ausgesprochenen göttlichen Wirksamkeiten, so hat er in seiner Ge-

fühlsstimmung gegen die Welt und in seiner plastisch poetischen Phantasie jeden Augenblick die Theilnehmung und die Zauberruthe, unter deren Berührung die schlummernden Erscheinungen belebt und bewegt werden.

Ich will neben jenes Beispiel von den Heilgöttern noch ein anderes, gewiss auch sehr interessantes stellen, um so mehr, da es gar nicht ohne den Versuch unnöthiger Deutungen geblieben ist.

In den Thesmophoriazusen des Aristophanes (V. 295) wird gebetet:

„Heilige Stille herrsche!
flehet zu den beiden thesmophorischen [gesetzbringenden] Göttinnen, der Demeter und der Kore, und zum Plutus und zur Kalligeneia und zur Kurotrophos und zum Hermes und zu den Charitinnen. . . . ." Das sind also ein ähnlicher Kreis um Demeter und Kore „die Gesetzbringerinnen", wie dort von Heilgöttern um Asklepios. Sie beziehen sich alle, — nach dem Gedanken, dass jene Göttinnen durch die Gabe des Getreides und Belehrung über seinen gedeihlichen Anbau die Gründerinnen festen, gesetzlichen, gedeihlichen Staatslebens und, was dessen die Grundlage ist, Ehe- und Familienlebens geworden sind, — auf das letztere, auf das Gedeihen der Kinder und die Gaben, die man ihnen wünscht und erfleht. Es sind: Reichthum, Schöngeburt, nahrhaftes, gesundes Heranwachsen — und diese drei sind Gottheiten, die ganz den obigen, den Asklepios begleitenden Heilgottheiten entsprechen: — es treten hier noch hinzu Hermes, ohne Zweifel als der Beaufsichtiger der Gymnasien, also Körperkräftigkeit und Körpergeschicklichkeit, und — eben so unerwartet als verständlich und charakteristisch: die Anmuthen: und was liegt hierin nicht alles! Die Stelle ist so verstanden und in solche Analogie gebracht vollkommen klar und durchsichtig mit allen darin auftretenden Figuren. — Uebrigens gehört zu dieser Klasse von Gruppen auch jene allbekannte, grosse des Dionysos mit seinem Kreise von Satyrn, Silenen, Bacchanten, und noch manchen anderen sich anschliessenden Gestalten.

Bis zu welchem Grade der Ausgestaltung die Gestalten gelangten, das war verschieden und hing von Umständen und auch Zufälligkeiten ab.

Doch wir kommen nun zu der dritten Art von Gruppen.

Man könnte ganz genau genommen sagen dritten und vierten: wir wollen sie, wofür Gründe sind, lieber zusammennehmen. Das sind solche Gruppen, welche entstehen in dem Zuge und in der Tendenz die jedesmal vorhandenen Götter zu sondern und zu gruppiren, theils um nicht in eine ungegliederte Masse hineinzuschauen, was schon für das griechische Kosmosgefühl unbehaglich und unmöglich war, theils für Kultusordnung und Lebensinstitutionen und Gedankenkombinationen. Man könnte im grossen sagen, diese Gruppirungen der Götter gingen vor sich nach ihrer Rangordnung, nach ihren Wohnsitzen und Aufenthaltsstätten, nach ihren Eigenschaften und Wirksamkeiten. Aber genau trennen lässt sich das nicht. Da haben wir nun, um einiges anzuführen, Heroen, Dämonen und Götter. Wir haben die obern (auch wol himmlische und olympische genannten) Götter, und zunächst aus diesen heraus noch die konzentrirte Gruppe der zwölf Götter: die irdischen, die unterirdischen. Die Meergötter. Die ländlichen, die städtischen Götter, die Volks- und Familienstammgötter (*πατρῷοι*, *γενέθλιοι*), die stadtgründenden und erzväterlichen Götter oder Heroen (*κτίσται*, *οἰκισταί*, *ἀρχηγέται*). Die Gymnasialgötter. Die einer Gemeinde oder Gewerbe oder Genossenschaft namengebenden Götter oder Heroen (*ἐπώνυμοι*). Die Hausgötter (*ἑστιοῦχοι*). Die Ehegötter. Die Schwurgötter. Die Asylgötter (*ἱκέσιοι*). Die rettenden Götter und die abwehrenden Götter (*σωτῆρες*, *ἀποτρόπαιοι*, Xen. Hell. III, 3, 4). Die schuldreinigenden (*καθάρσιοι*, *λύσιοι*) u. s. w. Diese Art der Gruppirungen ist es, wodurch sie in Wahrheit „unendlich viele“, werden, theils grössere und breitere Gruppen, theils kleinere, beginnend von zwei, drei Gottheiten zusammen. Die Einzelmotive sind die mannigfaltigsten, zum Theil sehr innerliche und feinere, wie jene Gruppe von Zeus und Athene und Apollo, die wir schon früher einmal zu verstehen suchten. Zeus aber wieder mit Apollo in so fern Apollo Orakelgott ist und Hypophet der Eingebungen des Zeus. Apollo mit Artemis und Leto, Apollo mit den Musen, Apollo, weil Ferntreffer, als abwehrender Gott (*Ἄπολλον ἀποτρόπαιε!*), wo er denn wieder mit Zeus (*Ζεῦ ἀλεξῆτορ* Oed. Col. 143) und mit Herkules gruppirt, mit Herkules, der auch selbst wieder so mannigfache Verbindungen findet, Herkules und Hebe, Herkules und

Athene, Herkules mit dem Kreise des Dionysos, Herkules mit Theseus und Hermes als Gymnasialgott. Pausanias sagt einmal, indem er in einem Gymnasium die Bildsäulen von Hermes, Herakles und Theseus erwähnt: „denn diese in den Gymnasien zu ehren ist bei allen Hellenen und auch schon bei vielen der Barbaren Gebrauch“ (IV, 32, 1). Allein es sind damit die Gymnasialgötter noch nicht erschöpft: und erinnern wir uns dass unter ihnen auch Eros ist, der doch sonst mit Aphrodite und sonstigen Liebes- und Ehegöttern gruppirt, so haben wir zugleich auch daran ein besonders gutes Beispiel von der Verschiebbarkeit dieser Gruppen im griechischen Götterthum, von der Beweglichkeit, die dennoch in dem ganzen Götterreigen verbleibt. Dieses sind die Gruppirungen des griechischen Götterthums, von denen es in Wahrheit heisst cum gratia in infinitum. Denn sie nehmen mit wachsenden Kulturanschauungen und diesen sich anschliessenden Staats- und Lebenseinrichtungen stets zu, und auch die einzelnen in sich erhielten Zuwachs.

Ich habe hiebei etwas eingehender verweilt, als es unser augenblicklicher Bedarf an dieser Stelle wol erforderte. Aber die Gelegenheit war gut, um den Gegenstand zu voller Anschauung zu bringen und das zu ergänzen, was ich innerhalb des Aufsatzes über das fälschlich so genannte „Zwölfgöttersystem“ nicht so ausführlich einfügen mochte. —Die Erscheinung nun dieser Art Gruppen im Ganzen und ihr Interesse und ihre Wichtigkeit kennt Preller: zu welchem wir noch zurückzukehren und ihn ein klein wenig noch weiter zu hören haben: „Und solcher Gruppen, sagt er also, sind namentlich in der griechischen Religion unendlich viele. Es ist eine der interessantesten Aufgaben, sie in allen ihren höchst verschiedenartigen Wendungen und Zusammensetzungen zu verfolgen, wie sie sich allen möglichen Beziehungen anschliessen, physischen und ethischen, lokalen und naturalen. So angesehen verliert die griechische Götterwelt von selbst den Charakter der polytheistischen Zerstreutheit, sie wird ein grosses, in sich sehr schön und harmonisch abgestuftes, in pyramidalen Schichtungen allmählich zu einem Gipfel emporstrebendes Pandämonium.“

Wo sind wir hingerathen? Wir sollten ja auf den Monotheismus kommen. Und kommen auf ein Pandämonium, ja

freilich auf ein gegliedertes. Aber so zwingend ist die Wahrheit von dem Gegentheil dessen, worauf Preller seinen Sinn gesetzt, so unentfliehbar der wahre Charakter und der schöne Charakter der griechischen Vielgötterwelt, dass auch Preller, herumgeworfen in falschen Wegen und in Unklarheit, zuletzt anlandet bei einem richtigen und schön ausgedrückten Satze, den wir gern zu dem unsrigen machen, von „dem grossen, in sich sehr schön und harmonisch abgestuften, in pyramidalen Schichtungen allmählich zu einem Gipfel emporstrebenden Pandämonium.“ Ja wäre der griechische Geist öfter so über Preller gekommen, oder wäre er ein für allemal über ihn gekommen!

III. Mit diesem Princip, und mit dieser Art der Ausführung also ist Preller's Buch, die „griechische Mythologie“ gearbeitet und kommt es alles grell und ausgiebig darin zur Erscheinung. Und jenes Buch also ward der grosse Sammelteich so unreinen Wassers, aus dem die Gelehrten ihren Durst stillten. Dass der Gesundheitszustand dabei nicht der beste sein kann, versteht sich. Ueber dieses Buch war ich nach der dritten Auflage veranlasst mich auszusprechen (1873):

L. Preller griechische Mythologie. Erster Band. Theogenie und Götter. Dritte Auflage von E. Plew. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung 1872.

Preller's Mythologie, sagte ich, ist eines von jenen sonderbaren Büchern, die direkt und indirekt, ausgesprochen oder fühlbar die Tendenz verfolgen, die griechische Religion und die ihr entsprossenen Gestaltungen so zu erklären wie sie **nicht** sind — eine Richtung, welche entspringt aus Mangel an Kongenialität eben mit dem **Griechenthum** — sie anders zu verstehen als sie auf jeder Seite, in jeder Zeile der Schriften der klassischen Zeit und der Kunstwerke sich offenbaren, sie da zu suchen, wo sie **nicht** sind. Man sollte meinen, der griechische Zeus manifestire sich auf Stegen und Wegen, dass man ihm gar nicht entgehen könne. Aber nein: verstehen können wir ihn aus dem allen nicht: aber wohl aus — diâus pitâ. Das wäre sonderbar, selbst dann, wenn wir bei den Sanskritanern über diese oder diesen diâus und über diâus pitâ so unanstösslich und so übereinstimmend unterrichtet würden als das Gegentheil der Fall ist. Wer sich eine kleine Blumenlese darüber von Bopp bis Max Müller, diesen gar sehr

eingeschlossen, angelegt, wird das anerkennen. Was die Bedeutung anbetrifft, so ist es angenommen und anzunehmen, dass darin die sanskritanische Wurzel liegt, welche den Begriff „glänzen“ ausdrückt. Ob man nun aber mit diâus pitâ ruft etwa Lichtvater oder Himmelsvater oder Glanzvater oder Himmel Vater: darüber wird man ungewiss bleiben. Auch in welchem Sinne „Vater“ gemeint sei. Auch welcher Bedeutsamkeit die Gottheit sei, zu der dort diese Ansprache gefunden wird. Und über Preller's Keckheit vom „höchsten Gott“ muss man erstaunen. Uns kann einiges besonnene Nachdenken a priori sagen, dass wir unter allen Umständen aus einem vedischen oder sonstigen sanskritanischen diâus pitâ — welches Interesse das sonst haben und welcher brauchbaren und interessanten Verwendung es sonst auch fähig sein mag — für das Verständniss und die Erscheinung des Zeus in der griechischen Volksreligion eben so viel gewinnen würden und werden als für das Verständniss von divus Augustus — wo wir in divus dieselbe Wurzel haben. Wiewol ich kaum bezweifeln möchte, dass wir schon einen und den andern Lehrer in unsern Gymnasien haben, der divus Augustus sanskritanisch übersetzen lässt „der glänzende Augustus.“ — Natürlich werden nun bei jener Richtung, bei jenem Zuge von der wirklichen griechischen Religion hinweg — und es wurde dieser kritische Grundsatz bekanntlich auch offen aufgestellt — Homer, Aeschylus, Sophokles als unreine Quellen für die Erkenntniss der griechisehen Volksreligion angesehen.

Man schaudert förmlich, in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, ziemlich ein Jahrhundert nach Herder, hinter Wolf, hinter Göthe bei einem deutschen Gelehrten, Alterthumsgelehrten Ansichten über das Homerische Epos, über das Volksepos zu begegnen, wie sie S. 88 — 90 — freilich unter allerhand logischer Unklarheit — zu finden sind, wie jene epischen Dichter, weil sie auf den Gedanken kamen, sich und den Zuhörern ein ästhetisches Vergnügen machen zu wollen, da mit der einfachen und jungen Volksnaturreligion für diesen Zweck nichts anzufangen war, sich zum Vergnügen ein menschliches Götterthum erfanden. S. 432 steht: — speciell ist hier von dem Glauben an die Moira die Rede: — „Uebrigens muss man sich hüten, die von den Orakeln verbreiteten

Vorstellungen, wie sie oft bei Herodot und bisweilen in sehr herber Weise ausgesprochen werden, und die der tragischen Bühne für die allgemeinen und für Thatsachen des Volksglaubens zu halten!" Für die Tragiker war, wie man aus den unmittelbar vorhergehenden Worten abnehmen kann, das Motiv, „für die phantasievolle Auffassung aller göttlichen und menschlichen Vorgänge einen dunkeln Hintergrund zu gewinnen, auf dem sich die Bewegungen der epischen Personen um so lebhafter abheben." Und Herodot also hatte den Schalk ebenso hinter ihm. Und die Orakel auch waren klug genug, nicht nach dem Volksglauben zu orakeln. — Neben dieser auf den Kopf gestellten Kritik noch einige — o nein — warum denn einige — noch recht viele wunderliche und wunderthätige Logik. Da kann es schon gehen. Und es ist vortrefflich gegangen. Preller's Buch erscheint in der dritten Auflage. Und da muss ich es für einen sehr glücklichen Fall ansehen, dass die Besorgung derselben nicht in die Hände eines Herausgebers gefallen, der gleich damit angefangen, das Buch wieder Wunder wie auszupreisen, sondern im Gegentheil seinen wesentlich abweichenden Standpunkt erklärt. „Wie sich schon aus meinem kleinen Aufsatze zu dem Mythus von der Io, (Jahrb. für klass. Philologie 1870 S. 665 ff.), namentlich aus S. 667 ergiebt, ist meine Auffassung der griechischen Götter- und Heroensage von der Preller's wesentlich verschieden." Nun kommt bei diesen Worten auch der einzige Fehler gleich zur Erscheinung, den unser neuer Herausgeber hat. Er ist zu bescheiden. Warum hat er blos hingewiesen auf seine Io? Warum nicht auch auf seine trefflichen Aufsätze über Serapis (Königsberg 1868) und über die Sirenen (in jenen Jahrbüchern 1869) gegen Hermann Schrader's Schrift: „die Sirenen nach ihrer Bedeutung und künstlerischen Darstellung im Alterthum, 1868". Namentlich diesen letzten Aufsatz Plew's wollen wir allen zur Lektüre empfohlen haben, die sich diese ganze Richtung in nuce an einem Beispiel vergegenwärtigen wollen mit der Unkritik, der Unlogik und dem Ungriechenthum, das ist also Barbarei, welches alles dort Plew Schritt für Schritt nachweist. Nun wollte ich eigentlich sagen, Plew sei auch in den Auseinandersetzungen und Nachweisungen des Unhaltbaren in Preller's Buche zu bescheiden

geweeen. Indessen wenn er mir antwortete, worauf auch in der Vorrede hingewiesen wird: wo sollte ich denn anfangen, wo aufhören? so müsste ich ihm doch Recht geben. Z. B. Prellers's Kapitel über Apollo beginnt: „Der Gott der Sonne und des Lichtes, wofür ihn schon die Alten oft erklärt haben, und worauf auch die neuere Mythologie nach längerem Widerstreben zurückgekommen ist.“ Freilich müsste hier jedes dieser drei Glieder, aus welchen diese Periode besteht, als nichtig angedeutet werden, und alles folgende über die verschiedenen Lichtarten, welche Apollo, Zeus und Athene repräsentiren. Denn die Lichtbeflissenheit und Lichtumflossenheit ist ausserordentlich. Nun — der Grieche wusste die „ambrosische Nacht,“ — die ἀμβροσίη νύξ — auch zu schätzen. Und wie sollte man auch bei dem allen — z. B. gleich bei dem „wofür ihn die Alten schon oft erklärt haben“ — seinen Ernst behalten? Ja man braucht ja nur einmal Preller's Anordnung in der Inhaltsangabe aufzuschlagen und gewahr zu werden, dass die Moiren unter die — „Nebengötter“ gestellt sind, um eine solche griechische Religionsauffassung — lächerlich zu finden! Also das ganze Buch hätte umgestülpt werden müssen. Und so behält der Verfasser Recht, wenn er „für dieses Mal,“ da ihm auch die Zeit nicht vergönnt war, zwar die Fortführung der Litteratur, Berichtigung von Angaben, die durch neuere Forschungen und Entdeckungen umgestossen sind, Aenderung falscher und unzutreffender Citate und dergleichen sich mit bewährter Kenntniss und Sorgfalt, mit Einschluss der archäologischen Litteratur und der so sehr zerstreuten Inschriften, hat angelegen sein lassen, sonst aber sich beschränkt hat. Er hat hin und wieder in den auffallendsten Fällen auf die Unrichtigkeit der Auffassungen ausdrücklich hingedeutet oder auch wol, wo es gar zu arg kam, kleinere Partien aus dem Texte einfach weggelassen und sich dadurch sicher ein nicht kleines unsichtbares Verdienst erworben.

IV. Der Mythus von Demeter und Kore.

Die Naturdeuter haben einen Parademythus, den sie gern und zuerst vorzuführen lieben. Es ist der Mythus von der Demeter und Kore und dem Raube dieser Kore durch den

Unterweltsgott. Auch Preller begann mit einem Buche „Demeter und Persephone“ (im J. 1837), und eben die neueste Zeit hat ein solches wiederum gebracht: „Richard Förster, der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie, Litteratur- und Kunstgeschichte 1874.“ Der archäologische Theil dieses Buches, welcher enthält die Aufzählung der auf den Mythus sich beziehenden Kunstwerke aller Art, beschrieben und geordnet nach den drei Scenen: Raub der Persephone, die suchende Demeter, die Rückkehr der Demeter, ist willkommen und dankenswerth; freilich aber muss auch er mit Vorsicht benutzt werden: denn überall muss man Begriffe und Zeugnisse viel schärfer prüfen und sondern und das Sichere vom Unsicheren viel schärfer zu unterscheiden wissen. Wie gar wenig in allen diesen Beziehungen der Verfasser zuverlässig ist, davon werden sich die Leser selbst überzeugen, wenn sie mich nun bei der Prüfung des mythologischen Theiles begleiten wollen, wie ich sie alsbald nach dem Erscheinen des Buches, da ich eben selbst wieder mit diesen Dingen beschäftigt war, auf frischer Unthat unternommen und dargelegt.

1. S. 5. „ . . . so wird die Vermuthung gestattet sein, dass der Mythus entstand noch als das Griechenvolk in den Ebenen Asiens sass. Jedenfalls sprechen alle diese Umstände gegen die Ansicht, welche von Nägelsbach (Nachhomer. Theol. S. 126) und früher auch von Preller (Dem. u. Pers. S. 5) vertreten wurde, dass der Mythus nachhomerischen Ursprungs sei. Dass sich in Ilias und Odyssee keine ausdrückliche Erwähnung desselben findet, ist kein beweiskräftiges Argument“. — Dies klingt mir nur in dem Munde unseres Verfassers einigermassen komisch, wenn ich seiner beweiskräftigen Argumente gedenke, die zum Charakter seines ganzen Buches gehören und mit denen er mit grosser Entschiedenheit zu beweisen pflegt. Dass der Verfasser auf solche Argumente, wie er S. 4 gegeben, die ich oben durch Punkte bezeichnet habe, sich nur eine blosse Vermuthung über jenen Ursprung erlaubt, — gehört schon zu den seltneren Fällen. „Zwar — so fährt nun der Verfasser fort — möchte ich die Thatsache selbst nicht mit Welcker wegen des blossen, dem Hades an drei Stellen der Ilias beigelegten Epitheton κλυτόπωλος [d. i. der

gerühmte oder herrliche Rosse hat] in Abrede stellen (in der Formel εὖχος ἐμοὶ δοίης, ψυχὴν δ' Ἄϊδι κλυτοπώλῳ *E*, 654. *Λ*, 445. *Π*, 625). Denn auch andere Götter fahren in der Ilias mit Rossen (Zeus *Θ*, 41 und 438. Hera *E*, 720. *Θ*, 382, 433. Poseidon *N*, 23. vgl. *Ψ*, 307 und 584), und wenn ein später Grammatiker (Schol. *E*, 654, danach Et. M. p. 520, 24) dies Epitheton ebenfalls auf den Raub bezog, so liegt darin für unser Urtheil noch weniger Zwingendes, als wenn ein Pausanias (IX, 23, 2) das Epitheton χρυσήνιος [d. i. goldene Zügel führend], welches Pindar in seinem Hymnus auf Persephone dem Hades gegeben hatte, lediglich vom Raube der Persephone verstanden wissen will (ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι ἄλλαι τε ἐς τὸν Ἅιδην εἰσὶν ἐπικλήσεις καὶ ὁ χρυσήνιος, δῆλα ὡς ἐπὶ τῆς Κόρης τῇ ἁρπαγῇ). Diese Analogie ist aus mehr als Einem Grunde nicht zutreffend. Denn erstens ist die Frage, ob Pindar den Mythus gekannt habe oder nicht, überhaupt nicht aufzuwerfen, da derselbe nachweislich vor ihm vielfache Behandlung, besonders in der Hymnenpoesie erfahren hat (s. unten S. 63. 64), sodann sieht man deutlich aus der Redeweise des Pausanias, dass er oder sein Gewährsmann den Hymnus selbst vor Augen hatte und so von selbst auf die Beziehung des χρυσήνιος geführt wurde.“ Doch ich breche hier ab um so lieber, da mit den beiden letzten Sätzen „Diese Analogie“ — „Denn erstens“ — für mich, wie es mir bei diesem Buche nur zu oft begegnet, der logische Faden reisst oder um die Ecke geht, „und ward nicht mehr gesehen.“ Was aber das Argument von dem Aides mit den gerühmten oder herrlichen Rossen angeht, so ist die Analogie „denn auch andere Götter fahren in der Ilias mit Rossen“ ganz unzutreffend. Die anderen Götter, die in Himmel und Erde verkehren, zu den Menschen hierhin, dorthin zu beaufsichtigen, zu schaden, zu helfen, auch wol mit besonderer Eile sich hinverfügen, fahren natürlich, und doch bei Homer auch nur bei Gelegenheit: — aber wo sollte denn der Homerische Aides spazieren fahren? Und wenn gerade er sogar ein haftendes Epitheton vom herrlichen Gespann erhält, so ist es viel wahrscheinlicher, dass in seiner Mythe ein Fall vorkam, bei ihm eben ein besonders ungewöhnlicher und frappirender und deshalb haftender Fall, bei dem er auch gefahren und sein Gespann sich, etwa durch besondere Schnelligkeit, bewährt hatte. Nun aber

wäre die Vorstellung, dass er, sich eine Braut aus der Oberwelt zu rauben, plötzlich aus der Unterwelt herausfahrend seine Erwählte überrascht und mit der blitzschnellen Geschwindigkeit seiner Rosse plötzlich wieder in seine unterirdische Welt mit ihr entschwunden gewesen, dafür sehr passend: und da auch später bei dem Raube diese Vorstellung von dem Heranfahren auf dem Wagen, z. B. gleich im sogenannten Homerischen Hymnus, und so weiter, erscheint und gern wiederkehrt, so hat die Meinung, dass jenes sein Homerisches Beiwort schon hierauf geht, viel mehr für als gegen sich. Und allerdings steht auch aus irgend andern Gründen nichts entgegen, dass schon zu Homerischer Zeit gedichtet war, keine Göttin hätte sich freiwillig entschliessen wollen, in jene Homerische Schattenwelt sogar als Königin hinabzusteigen — so wenig als Achilles König über diese Schattenwelt sein möchte, wenn es ihm erlaubt wäre selbst nur als Lohnarbeiter auf die Oberwelt zurück zu kehren —, sondern dass er sich seine Gattin rauben musste. Aber dass damit auch schon das Weitere der spätern Mythe ausgebildet war, dass schon der Zug ausgebildet, jener Raub sei mit Bewilligung des Zeus geschehen, er habe sich erst bei Zeus Erlaubniss erbeten — das Verhältniss der drei Kronosbrüder erscheint eher doch anders bei Homer —, oder gar die weitere Fabel von der Kore, von der Liebe, von dem Schmerz, von der Irre, von der Rast, von der auch chthonischen Bedeutung der Mutter, von der jährlichen zeitweisen Wiederkehr der Tochter, das folgt damit gar nicht. Hierin liegt wol mehr als eine Vorstellung, die dem Homerischen Vorstellungskreise noch fremd ist. Und wenn die Fabel für Kore schon so ausgebildet gewesen wäre, so wäre es allerdings immer kein beweiskräftiges Argument, aber doch ein in Erwägung zu ziehender Umstand, dass in der Odyssee, wo doch die Unterwelt ausführlich mitspielt, gar keine Anspielung geschieht. Wenn der Verfasser seine Vertheidigung über die Bekanntschaft schon des Homer mit dem Mythus also abschliesst: „Endlich ist auch nicht zu übersehen, dass der Mythus in Hesiod's Theogonie V. 913 sq. schon in allen wesentlichen Zügen ausgebildet erscheint" —, so ist dies weder ein beweiskräftiges, noch ein beweisunkräftiges Argument, sondern gar keins. Wol aber ein Argument zum Misstrauen gegen unsern

Verfasser, wenn er glaubt, eine Fabel in der Hesiodischen Theogonie beweise etwas für Homer, und wenn er uns es auf den Kopf zusagt, dass in den citirten Hesiodischen Versen die Fabel schon in allen wesentlichen Zügen, also z. B. doch auch mit Demeter der chthonischen Göttin, mit der zeitweisen Wiederkehr der Kore, ausgebildet erscheint. Jene Verse heissen nämlich und werden, wenn man sie nachschlägt, also gefunden dass sie nur besagen: Jener bestieg der allernährenden Demeter Lager, welche ihm die weissarmige Persephone gebar, die Aidoneus raubte von ihrer Mutter: es gab sie aber der Sinner Zeus. (*Αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθεν, ἣ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἣν Ἀϊδωνεὺς ἥρπασεν ἧς παρὰ μητρός· ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς.*)

2. Dass Demeter „Mutter Erde" heisst, wird vom Verfasser vorausgesetzt. Dass dieses den allergrössten sprachlichen Bedenken unterliegt, genirt ihn gar nicht*). Dass neben der Mutter Erde in unserer Mythe die Erde, die Ge, eine bestimmte, abgesonderte Rolle spielt, z. B. auch gleich im pseudohomerischen Hymnus, und zwar eine der Demeter entgegenwirkende, dass sie auch in den Kunstdarstellungen neben Demeter häufig vor unsern Augen liegt, schadet auch nichts. Was aber „Kore" und „Persephone" bedeute, darüber belehrt er uns in einem etymologischen Exkurs (S. 276—281). „Es bedeutet nämlich Kore, welches desselben Stammes ist wie Ceres (Wurzel kar) den Trieb oder Schössling (*κόρος*), so viel wie germen, das Spriessende, den Sprössling, die Frucht der Erde, die Tochter der Demeter." Und Persephone, wie auch die andere Form Persephassa bedeutet „Lichtzerstörerin," die Göttin des Dunkels, die Schattenkönigin**)." . . . „Wie der tellurische Pluton zum

---

*) Nämlich *Δημήτηρ*, weiterdeklinirt *Δημήτερος*, *Δήμητρος* (auch respublica respublicae?) hätte noch gar nicht die Entschuldigungen eines Jupiter und Marspiter, von deren analoger Weiterbildung denn doch Varro die Bestreiter der Analogie noch durfte sagen lassen: quas qui analogias sequatur (aus jenen Nominativen die Weiterbildungen Jupitris, Marspitris, Jupitri, Marspitrem) pro insano sit reprehendendus (VIII, 17).

**) Es ist aber doch nöthig, den Kundigen gar nichts vorzuenthalten, und schreibe ich also hier ganz genau alles ab. S. 276 „das Richtige traf Porphyrios (bei Euseb. praep. ev. III, 11, 7) dass *Κόρη* den Trieb oder Schössling (*κόρος*) bedeute. *Κόρη* desselben Stammes wie Ceres

Gott der Finsterniss Aïs, Aïdes wird, so Kore zur Persephone. Die Verbindung der Vorstellung der Todesgöttin mit der ursprünglichen Wahrnehmung eines physischen Vorganges fand ihren Ausdruck in den Namen Aïs und Persephone.“ Ja, ja! Man male den Teufel und die Teufelinnen nur an die Wand! Da wird die Lichtzerstörung nicht ausbleiben. Wir hörten ehemals von einem Erebos, aus welchem der Tag hervorging, von der alten Finsterniss, die sich das Licht gebar. Jetzt sehen wir in diesen wunderbaren Köpfen das Licht, das sich die Finsterniss gebiert.

3. Doch ich fahre fort, wie bisher, unser Buch sich möglichst selbst vorstellen zu lassen. S. 1 Einleitung: „Es gibt wenig Mythen, welche im Cultus, in der Philosophie, in der dichtenden und bildenden Kunst eine so mannigfaltige Behandlung erfahren haben, wie der Mythus vom Raube und der Rückkehr der Persephone. Gerade der ihm zu Grunde liegende Vorgang in der Natur, das Ersterben und Wiederaufleben der Erde, ist einer von denjenigen, welche sich am ersten der kindlich naiven Anschauung der Natur, jener Quelle der Mythen, darbieten. Indem das Erderzeugniss als Tochter der befruchtenden Himmelskraft und der Mutter Erde angesehen wurde, führte die Wahrnehmung der Nothwendigkeit, welcher das Ersterben der Erde unterworfen ist, darauf diese Tochter von

---

(Wurzel kar) bedeutet so viel wie germen, das Spriessende, den Sprössling, die Frucht der Erde, die Tochter der Demeter.“ — S. 277 „Das Etym. Gud. s. v. p. 462 überliefert noch eine andere Deutung, wonach *Περσεφόνη* die Tochter des *Περσεύς*, d. i. *ἡ ἀνάδοσις τοῦ σίτου ἡ ἀπὸ τοῦ ἡλίου γινομένη* sei. [Wenn man seine Accuratesse in diesen Dingen bis auf das Etym. Gudianum ausdehnt und uns auch diesen Unsinn nicht erlässt, so muss man es doch wenigstens uns nicht noch unverständlicher vor die Augen bringen als es dort steht, wo nämlich steht: *περσεὺς καλεῖται ὁ ἥλιος, καὶ ἐξ αὐτοῦ περσεφόνεια ἡ ἀνάδοσις τοῦ σίτου ἡ ἀπὸ τοῦ ἡλίου γινομένη*.] Dem Richtigen am nächsten kommt die Deutung der *Φερσεφόνη* als *φωσφόρος* bei Plut. de facie in orbe lun. c. 27. Dieselbe hat wenigstens in dem zweiten Theile des Wortes richtig die Wurzel *φαν* (Licht) erkannt [das hatte ja auch jene Ableitung aus dem Gudianum] und ist nur fälschlich von der mit Aspirata statt der mit Tenuis anlautenden Form somit fälschlich von der Wurzel *φερ* statt *περθ* ausgegangen. *Περσεφόνη* und *Περσέφασσα* bedeuten dasselbe: Lichtzerstörerin, die Göttin des Dunkels, die Schattenkönigin.“

einer unterirdischen Macht mit Gewalt entführt werden zu lassen. Und was so zuerst von Einzelnen, besonders begabten, angeschaut war, wurde von der Menge gläubig angenommen und bald ein Gegenstand allgemeiner Verehrung [Was also? τί; τὸ ποῖον;]. In den Einzelculten aber wurde dieser Nationalmythus früh auf bestimmte locale Verhältnisse bezogen und mit allerlei localen und individuellen Zuthaten versehen. So entstanden local-gefärbte Legenden und hieratische Sagen. Aber auch die Dichtkunst bemächtigte sich seiner früh, und durch diese erfuhr er, selbst nachdem der Glaube an ihn längst geschwunden war, die allerstärksten Veränderungen. Gerade das rein Menschliche in ihm, der Schmerz und die Sehnsucht der Mutter nach der verlorenen Tochter und die gegenseitige Freude des Wiedersehens, übte auf poetische und künstlerische Gemüther eine besondere Anziehung aus. [Ja, ja! Und besonders die Poeten, die verderben die Natur! Und das griechische Volk, welches die unangenehme Eigenschaft hatte, ein poetisches Volk zu sein, hat die Anschauung der einzelnen besonders begabten — habe ich zu sagen Physiker oder Theologen? verdorben mit Ethik und Poetik.] Ebenfalls nicht im Sinne des Glaubens, sondern als Vehikel der Speculation, besonders zum Zwecke allegorischer Deutung [zum Zwecke allegorischer Deutung? Man sollte glauben, die allegorische Deutung wird ergriffen als ein Mittel —] bediente sich seiner die Wissenschaft. Zuletzt ward der Mythus nur Object gelehrter Beschäftigung. [Also der Wissenschaft ward der Mythus Gegenstand der Speculation, und sie bediente sich dazu, damit dies überhaupt möglich war, des Mittels — denn es ist wirklich nicht anders — der Allegorie. Die gelehrte Beschäftigung aber, was machte die mit dem Mythus? Wir hatten ein Recht dies mit einem Worte auch zu hören.]. Dies Gewimmel von Sagen" — doch ich kann hier abbrechen und habe nun zuerst zu bemerken: Dies Gewimmel von Unklarheiten und Unlogik war unmöglich ohne augenblickliche Zwischenreden, wie ich in Parenthese gesetzt, über sich ergehen zu lassen. Und dann habe ich etwa Folgendes hinzuzufügen. Dass die kindlich naive Naturanschauung bemerkte, dass das Jahr zwischen Sommer und Winter wechsle — wiewol so starre Abschneidung der Jahreszeiten in gewissen

Klimaten namentlich gar nicht so ursprünglich ist — doch es sei, dass die kindlich naive Naturanschauung das bemerkte und auch bemerkte, dass dieses alle Jahre wiederkehre, das wollen wir zugeben. Was haben denn nun im Gegensatz gegen dieses kindlich naive Bemerken die Einzelnen, besonders begabten angeschaut? Dass das Erderzeugniss [unser Mythus geht blos auf das Getreide] Tochter des Regens [oder sollen wir sagen, um im Sinne des Verfassers die befruchtende Himmelskraft zu verstehen: des Regens und der Sonne: unser Mythus freilich lässt sein Erderzeugniss Tochter des Zeus sein, und ich erinnere mich nicht, ob dieser auch nach unsers Verfassers Mythologie zugleich die Sonne ist —] und der Erde sei: — ich denke, das weiss doch auch der naive Bauer so gut oder besser als die Begabteren. Also die Begabteren schauten an, dass im Winter das Erderzeugniss nicht in der Erde erstirbt, das geschehe deshalb, weil es seiner Mutter von einer unterirdischen Macht mit Gewalt entführt wird. Alle Jahre? Das sagt der Mythus gar nicht. Von einer unterirdischen Macht mit Gewalt entführt, das — so betont es der Mythus, — einmal, und zwar nicht im Winter, sondern im Frühling, gerade etwa im wunderschönen Monat Mai, da alle Knospen sprangen! Ich fürchte sehr, dass der Bauer dem Gelehrten, der ihm jenes sagte, antworten würde: Ach was! ich habe den Samen eingestreut und weiss, dass er während des Winters sich gar nicht schlecht befindet und der Mutter Erde nicht geraubt ist, sondern während der Wintermonate wie ein Kind im Mutterleibe gepflegt wird, bis er in der gehörigen, regelmässigen Zeit so weit gereift hervorspriesst. Auch, Herr Doctor, müssen Sie Samen und Schössling nicht verwechseln. Kurz — das ist gar nicht eine solche Räubergeschichte, wie Sie mich wollen glauben machen.

Vielleicht befriedigt uns besser, vielleicht erklärt uns hier gebliebene Dunkelheiten eine andere Stelle S. 26. 27. „Die ethisirende Deutung, welche die unter dem Namen des Neoplatonikers Salustios gehende Schrift *περὶ θεῶν καὶ κόσμου* c. 4 gibt, wonach der Raub nur das Herabsteigen der Seelen in die Unterwelt oder das Reich der Bösen, die Anodos die Wiederkehr der Seelen bedeutet, schloss sich an die Vorstellung der Persephone als Todesgöttin an. Diese Vorstellung

hat zwar erst verhältnissmässig spät (Plutarch de fac. in orbe lun. c. 28. Et. M. s. v. *Περσεφόνη*) ihren wissenschaftlichen Ausdruck erhalten, hatte aber schon Jahrhunderte vorher im Volksbewusstsein Eingang gefunden, wie nicht blos die zahlreichen Epigramme der Anthologie, sondern schon die Homerischen Stellen, in welchen Persephone erwähnt wird, beweisen. Die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen dem pflanzlichen und menschlichen Leben führte früh dazu die ursprünglich tellurischen Gottheiten, Kora, die Tochter der Demeter, den Sprössling der Erde, und Pluton, den Gott der tief im Schoss der Erde wohnenden Fruchtbarkeit, zu Beherrschern der Seelen in der Unterwelt, Kora (die Aufspriessende, ‚den Trieb des Keimes' Schiller) zur Persephone oder Persephassa (Lichtzerstörerin, Göttin des Dunkels [s. die Etymologie in Excurs IV — wir haben sie schon oben mitgetheilt] zu machen und so [ich bemerke ausdrücklich, dass ich ganz genau abschreibe] in dem Raube derselben ein Bild des Schicksals der menschlichen Seele zu sehen. Trotzdem ist diese Vorstellung nicht für die ursprüngliche zu halten; vielmehr ist es die Wahrnehmung eines physischen Vorganges, welcher Persephone ihren Ursprung verdankt. Persephone, die Tochter des Zeus und der Demeter, des Himmels und der Erde, ist das ins Innere der Erde gesteckte und in ihr lebende Saatkorn, als Kora, die bei Demeter lebt, das aufspriessende und auf der Erde blühende Korn (*germen* Arnob. adv. nat. III, 33, *Proserpina* nach der lateinischen Volksetymologie). Nur bei dieser Auffassung, nicht bei der lunarischen, erklärt sich, dass Persephone wenigstens in älterer Zeit nur ein Drittel des Jahres bei Pluton weilend gedacht wird —." Doch ich darf hier abbrechen, das Folgende besagt weiter was noch Alles sich hieraus erkläre. Und ein klein wenig Ausruhen wird mir und andern schwächlich organisirten Geistern wohlthun. Mir wird von alle dem so — schwindlig.

Aber ich muss meine Aufgabe doch weiter führen. Ich habe noch zu bemerken, dass bei obiger Stelle der Verfasser in den Anmerkungen noch einige nicht berührte Citate hat, charakteristische und wichtige, Citate vom Himmel durch die Welt zur Hölle. Bei den Worten „Persephone, die Tochter des Zeus und der Demeter, des Himmels und der Erde" steht folgende Anmerkung: „Vergl. Aesch. Dan. und Eur. fr. bei

Athen. XIII p. 600. Plat. Menex. c. 7 p. 238. Vitruv. II, 9, 1. Orph. h. XXVI (25), 5. Logau: ‚Dieser Monat ist ein Kuss' u. s. w. Bürger, Männerkeuschheit: ‚Wie wenn der Lenz die Erd' umfäht Und sie mit Blumen schwanger geht.' Julius Sturm, Mainacht: ‚Das ist die heimliche Stunde, Wo leise vom Himmel steigt Der Lenz mit lachendem Munde Zur blühenden Erde neigt.' Die physikalische Deutung hat auch Schiller mit der ihm eigenen Gabe abstracte Sätze in Poesie umzusetzen in seiner ‚Klage der Ceres' durchgeführt." Da habe ich gar nichts zu wünschen, als etwa noch folgendes Novalisverschen, das wol auch sehr erläuternd (auch zugleich für κόρη Schössling) ist: ‚Er wird im Lenz mit Lust empfangen, Der zarte Schoss quillt still empor, Und wenn des Herbstes Früchte prangen, Springt auch das goldne Kind empor.'

Bei den Worten „und so in dem Raube derselben ein Bild des Schicksals der menschlichen Seele zu sehen" ist hinter „Seele" folgende Anmerkung: „Die Beziehung zwischen Furche und Grab führt Goethe in ‚dem Ackermann' geistreich aus." Schade dass der Verfasser uns das nicbt ausgeschrieben hat, da müssen wir erst nach unserm Göthe gehen. Doch nein, es ist nicht nöthig. Hier liegt Preller's Demeter und Persephone, und da steht es ausgeschrieben S. 199: „Flach bedecket und leicht den goldenen Samen die Furche, Guter! die tiefere deckt endlich dein ruhend Gebein. Fröhlich gepflügt und gesä't! Hier keimet lebendige Nahrung, Und die Hoffnung entfernt selbst von dem Grabe sich nicht." Hier kann ich mich nun mit dem Verfasser nicht so zufrieden erklären als bei den obigen Frühlingscitaten. Hier vielmehr muss ich wieder ein Beispiel sehen, dass bei dem Allcitiren wol die besten Citate ausbleiben. Hier wo es den Ernst des Schicksals der menschlichen Seele aus den Mysterien gilt, da hätte der Verfasser sich nicht mit jenem etwas schwächlichen Salonepigramme Göthe's begnügen sollen. Da wollte ich Citate von einem ganz anderen Vigor bringen; z. B. „Dem dunkeln Schos der heil'gen Erde Vertrauen wir der Hände That, Vertraut der Sämann seine Saat, Und hofft, dass sie entkeimen werde Zum Segen, nach des Himmels Rath. Noch köstlicheren Samen bergen Wir trauernd in der Erde Schos

Und hoffen, dass er aus den Särgen Erblühen soll zu schönerm Loos.“ Oder auch: „Saat gesäet von Gott am Tage der Garben zu ernten.“ Oder: „Möchte aber Jemand sagen: Wie werden die Todten auferstehen? und mit welcherlei Leibe werden sie kommen? Du Narr, das du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn. Und das du säest, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloss Korn, nämlich Weizen, oder der andern eins. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, und einem jeglichen von den Samen seinen eigenen Leib.“ Paulus an die Korinther I, 15, 35 ff. Und da wäre mit derjenigen Art und Sicherheit, mit welcher der Verfasser seine Schlüsse macht, nichts näher liegend als dass Paulus selbst die Mysterien kannte und ebenso in der korinthischen Gemeinde Eingeweihte voraussetzte, die er namentlich auch deshalb so hart anfährt, weil sie nur glauben sollten, was in ihrem eigenen Volke schon ein Jahrtausend bekannt war und in Sprichwörtern in ihren Mysterien aufgeführt ward. . Wie der Erde ihr Sprössling oder Schössling, welcher dort Lichtzerstörung genannt wurde, plötzlich im Frühling von der Fruchtbarkeit in die innerste Tiefe entführt wird, wie sie darüber ganz ungeberdig Himmel und Erde in Bewegung setzt, bis zuletzt nach vielen Umständen, um sie nur endlich zu beschwichtigen, ihr zugestanden wird, dass der Sprössling alle Jahre ein wenig auferstehe. Das dumme Volk hatte nur den Rebus nicht verstanden.

4. Dieses Buch kam mir in die Hände, als ich gerade selbst mir wieder einmal den Demeter-Koremythus überlegte, und so liess ich mich denn, wiewol die ganze Gattung, die hier vorlag, bald kenntlich war, bei der Gelegenheit wieder einmal in ein solches Buch ein. Ich habe den Vortheil davon gehabt, dass ich mich von dem ganzen Schwindel der Naturerklärung dieses Mythus von Neuem gründlich überzeugte. Wozu in der griechischen Volksreligion auch hier gar kein Anlass oder Verführung gegeben: bei rationalisirenden Philosophen freilich wol und Philosophastern und Theologen und Kirchenvätern, welche alle schon dieselben Neigungen hatten wie diese unsere Mythologen auch und ebenso vom Griechenglauben und vom Griechenthum auf der Retour waren als sie. Natürlich habe ich hiebei nicht unterlassen mich auch umzu-

sehen, ob sich die Sache etwa bei andern, vielleicht bessern, neuern Sachwaltern besser ausnehme. Es passt nirgend: es passt an allen Punkten, an allen Ecken und Kanten nicht: jede Gleichung, die man zwischen dem Mythus und dem Naturvorgange anzusetzen beginnt, verläuft sich alsbald in Lächerlichkeiten. Wer unbefangen ist, kann die unüberwindliche Absurdität der Sache auch über dem Texte von Schiller's „Klage der Ceres" studieren.

Mein Glaube ist, dass die Anschauung und Legende von der Demeter-Kore nebst der Fabel von dem Raube durch Pluto hervorgegangen ist und Ausdruck gegeben hat der ganz veränderten Vorstellung über die Unterwelt und der völlig veränderten Stellung der Unterwelt, seitdem, ganz anders als im Homerischen und Hesiodischen Zeitalter, auch diese lebendig geworden war. Statt jener schattenhaften Idole lebten jetzt hier mit Bewusstsein begabt, mit der Erinnerung an die Zurückgebliebenen in Liebe und Groll, ja mit einem Einwirken auf ihre Schicksale die hingegangenen. Es war eine mit den oberweltlichen Ereignissen verflochtene, eine in das Menschenleben hineinwirkende Welt, es war eine neue Götterwelt entstanden, neben der olympischen und überirdischen die unterirdische, chthonische oder katachthonische. Jetzt konnten naturgemäss entstehen und entstanden Fabeln, wie jene von Orpheus, von Alcestis. Jetzt war es für Pindar ein natürlicher Gedanke, einem Siegesliede auf einen siegreichen Knaben im olympischen Kampf den Schluss zu geben: „Jetzt steige in die schwarzummauerte Behausung der Persephone hinab, Echo, dem Vater die herrliche Botschaft zu bringen, dass du den Kleodamos erblickend ihm von dem Sohne sagest, wie er in dem Thale der ruhmvollen Pisa mit den Schwingen glorreicher Kämpfe sein Haar gekränzt." Jetzt können traurend harrende Kinder wie Orest, wie Elektra am Grabe des Vaters diesen selbst anrufen mit hinauf hülfreich ihnen wirksam zu sein. Und so fort. Die früher isolirt stehende Unterwelt, von welcher jetzo gleichfalls auch göttliche Macht und Götter hinaufwalteten, strebte nach einer Vermittlung mit der Oberwelt, ja mit den obern Göttern. Das einzige, was wir früher finden, ist, bekanntlich zuerst und erst im letzten Buche der Odyssee, dass Hermes als der Götterbote und Reisegeleiter auch anfängt, dazu bestimmt zu werden, die schwere

Reise in die Unterwelt zu geleiten. Von diesem ersten vereinzelten Anfange aus wird er nun bei jener fortschreitenden Wendung und Vervielfältigung des Verkehrs zwischen Himmel, Erde und Unterwelt fortgebildet zu dieser Vermittelungsrolle, ausgebildet nach dieser neuen Seite seines Wesens in Sage, Glauben und Kultus und Bedeutung zum unterirdischen Hermes, Hermes chthonios. Und zweitens wurden die verbundenen Göttinnen, Demeter mit ihrer Tochter, mit ihrer Kore, zusammen auch chthonische, wirkend auf das Schicksal der Menschen im Leben und fortwirkend auf ihr Geschick nach dem Leben, zugleich, wie Hermes, olympische und unterirdische Gottheiten, auch über sie die Vorstellungen, auch ihr Mythus bildete sich zu solcher Vermittlungsrolle aus.

Der Gedanke, dass keine obere Göttin freiwillig hinabsteigen mochte in die „dunkele Finsterniss,“ die Hades erlost, ist jedenfalls schon im Hesiod, wir glaubten Spuren zu entdecken, wonach wir den Raub im Homer schon annehmen dürften: und nichts steht aus inneren Anschauungen entgegen, dass sogar um den Preis freiwillig nicht hinabsteigen mochte, dort Königin zu sein, wo Achill erklärt, er möchte lieber oben ein Taglöhner sein als hier über alle Gestorbene herrschen. Und freilich für die Gottheiten, welche gewohnt waren in der Heiterkeit der obern Welt zu leben, z. B. als Nymphen, oder gar in der Aetherhelligkeit und Heiterkeit des Olympos, blieb jene dunkle und strenge Welt eine widerstrebende, es blieben jene „schrecklichen, wüsten Behausungen, vor denen auch die Götter zurückscheuen“ (Il. XX, 65) auch in der neuen Phase der Unterweltsanschauungen: ja dieser Eindruch verstärkte sich eher.

Wenn einerseits sich die Unterwelt durch Leben und Elysium erheitert hatte, so hatte sie andrerseits durch die zugleich ausgebildete Vorstellung der Bestrafung und der dortigen Strafgottheiten auch einen grösseren Ernst erhalten und eine Strenge der Strafgerechtigkeit, deren Ausübung und gar persönlicher Ausübung die olympischen Götter — man denke etwa nur an die Aeschyleische Tragödie der Eumeniden — sich lieber entziehen mochten. Und diejenige Unerbittlichkeit der Unterwelt, mit der sie ihre Rechte auf jeden lebendigen Menschen durch den Tod geltend machte, bestand stets. Trotz

allem Elysium und aller am Grabe aufgepflanzten Hoffnung — auch heute nicht anders — blieb dem stets das Leben und das Licht liebenden Menschengeschlechte das Dunkel des Jenseits gemieden und unerwünscht.

So war es damals, und es reflektirte die Vorstellung der Menschen auf die Götter, und von dem Doppelgesichte, welches die Unterwelt zeigte, war das strenge Gesicht in dieser neuen Phase nur noch ernster und bedeutungsvoller anzuschauen. Die zugleich feierlichere und zugleich schreckhaftere Stellung der Unterwelt zeigt sich auch daran, dass man anfing die dortigen Gestalten mit euphemistischen Namen zu belegen. Für Aides (etwa der Unsichtbare) fing man an, auch mit einem neuen Namen ihn zu benennen Pluton (von πλοῦτος Fülle, Reichthum hergenommen): auch Klymenos, der Ruhmvolle oder Herrliche, wie er namentlich im Kultus von Hermione hiess, auch ein Name Eubuleus — der Wohlberather — findet sich. Persephone trug diesen Namen, in dem sie jedenfalls ganz herbe als eine mordende benannt wird, und in dem man vollständig „die durch Morden zerstörende“ zu vernehmen glaubte, (was es vielleicht ursprünglich nicht heissen sollte, aber allerdings sprachgemäss heissen kann), und in einer andern Form „Phersephone“ die Mord bringende. Jetzt fing man an, sie oft nur als Kore, die Tochter, zu benennen, und namentlich an Kultusstätten erscheint sie auch noch mit andern beschönigenden Namen, Pasikratea, d. i. die Allgewaltige (in Selinus), Hagne, d. i. die „Scheugebietende“ (in Messene Pausan. IV, 33, 4.) Anderswo, scheint es, Despoina, d. i. die Gebieterin. Die Erinnyen als die Eumeniden, die Gnädigen. Und den in die Unterwelt erst jetzt eingeführten, ernsten und mürrischen Fährmann hatte man gleich benannt als Charon, d. i. Frohmann. Und an diesem kann man recht ersehen, was es mit solchen euphemistischen Beschönigungsnamen auf sich hat, dass man aus ihnen nicht etwa auf wirkliches wohlthätiges Wesen der bezeichneten Person zu schliessen berechtigt ist, wie man bei Pluto gethan. In einem Epigramm auf dem Grabe eines Kindes (Corp. I. 956) heissen die unterirdischen Götter, denen der Vater für dessen Seele alle Spenden und alles was sie verlangen darzubringen nicht unterlassen habe, die milden, mit einem in der Religions-

sprache für milde, sich erbitten lassende Götter herkömmlichen Worte*).

Die nur mit Gewalt in die Unterwelt zu entführende Tochter hatte eine göttliche Mutter oben, und bei dem genannten Streben die Welten und Götter zu vermitteln, knüpfte man natürlich hier an: man würde dies vielleicht, wenn es noch nicht bestand, in diesem Triebe erfunden haben. Wie weit das Motiv der mütterlichen Zärtlichkeit gegen ihre Tochter — ein übrigens in der Geschichte der Göttinnen öfter hervorgehobenes Motiv, Thetis zu Achill, Leoa zu ihren Zwillingskindern — schon ausgebildet war, als es sich mit der Ausbildung jener Fabel ohne Zweifel bedeutsamer verstärkte, wissen wir nicht, finden aber eine sehr natürliche Veranlassung zu dem nahen Zusammenwachsen und Zusammenhalten mit der Tochter auch in der Gedankenrichtung, welche sich in derselben Periode geltend machte, in welcher Demeter zur Thesmophoros, zur Gesetzgeberin, wurde und wobei wir gleichfalls auch ihre Tochter mit ihr eng vereinigt finden. Es handelte sich um den Gedanken von Demeter als

> Der Bezähmerin wilder Sitten,
> Die den Menschen zum Menschen gesellt
> Und in friedliche, feste Hütten
> Wandelte das bewegliche Zelt,

um den Gedanken, der jetzt bei der fortgeschrittenen Kultur und fortgeschrittenem Bewusstsein ihrer Segnungen energisch sich geltend machte. Demeter, die Göttin, welcher man den Getreidesegen verdankte, ward nun als zugleich diejenige dankbar verehrt, die durch jene Gabe und durch Getreideanbau feste Wohnsitze und feste Satzungen und festes Familien- und Eheleben gebracht, die hiemit — wie wir ja die Thesmophorienfeste besonders von den Frauen gefeiert vorfinden — so recht die Göttin für die Mütter und Hausmütter ward und für

---

*) *Πάσας γὰρ λοιβάς τε καὶ ὅσσα μέμηλε θεοῖσιν εἵνεκ' ἐμῆς ψυχῆς οὐ λίπε μειλιχίοις.* Man denkt dabei daran wie gerade Hades *ἀμείλιχος* heisst in der Iliade IX, 158. — Ich wollte hier noch einiges über die euphemistischen Namen, allerdings für die Fachmänner, hinzuzufügen mir erlauben. Da es sich aber ausgedehnt, so will ich es lieber als einen Anhang folgen lassen.

diejenigen, welche bestimmt waren es zu werden, d. h. für die Töchter*).

Dass man dem Unterweltsgott, dem Bruder des Zeus, dem als sein Reich bei der Verlosung das Dunkel der Unterwelt zugefallen, eine hohe Göttin zur Gemahlin angemessen fand, ja eine Tochter des Zeus, was Persephone auch im Homer ohne Zweifel ist, ist alt und auch sehr verständlich.

Warum die Tochter von Demeter? Was übrigens als dem Homer noch fremd anzunehmen, wie manche gemeint, kein Grund vorhanden ist. Wir lehnen die Verpflichtung ab, bei den sporadischen und in zufälligen Einzelheiten zu uns dringenden Nachrichten über den Stand und Bestand jener alten Mythen alles zu erklären. Vielleicht aber durch folgende Kombination. Sollte der Unterweltsgott sich eine hohe, eine olympische Zeustochter rauben, so musste der Gedanke auf eine solche fallen, als deren gewöhnlichen Wohnplatz man sich die Erde dachte; denn in den Olymp ihn hinauffahren lassen, sie von dort zu rauben, wäre ja ein abenteuerlicher Gedanke gewesen. Dies ist aber für eine Tochter der Demeter sehr passend, da Demeter selbst, wiewol eine hohe Olympische Göttin, doch als Getreidegöttin, ihrer Gabe und ihrem Amte gemäss, als vorzugsweise auf der Erde hausend und schaltend in der Phantasie stand. Wie sie selbst auf den Feldern, und der Felder sich freuend, so das jugendliche Mädchen, das sie so in heimlicherer Nähe zu behalten schien, das noch keines Amtes zu warten hatte, auf Wiesen und namentlich blumigen Wiesen, in Gesellschaft anderer sich zusammenfindender, auf der Erde sich bewegender Nymphen.

Zeus gewährte ihm die Tochter (Hes. Theog. 914. hymn. Dem. 3), dem gleichberechtigten Bruder und grossen Herrscher nicht widerstrebend, wenn nicht in seinem weiteren Ueber-

*) Dass die Thesmophorien „nur von verheiratheten Frauen gefeiert wurden", womit der obige Gedanke gar nicht betroffen würde, da die Mütter eben natürlich auch alle Wünsche und Hoffnungen für die Töchter vor den Göttinnen vertreten, ist aber so dreist doch nicht zu behaupten. In einzelnen Akten der mehrtägigen Kultusgebräuche konnten sie immer doch ausgeschlossen sein. [Ceresfest in Catina, wo aditus in id sacrarium non est viris, sacra per mulieres ac virgines confici solent, Cic. Verr. IV, 45.]

blick der Ordnungen des Weltregiments. Aber freiwillig wird nicht das Mädchen sich entschliessen, nicht die Mutter. Und um nun also eine solche Bestimmung auszuführen, muss einer göttlichen Mutter ein herber Schmerz bereitet werden: nie hätte sie freiwillig eingewilligt: und es trifft nun gerade diejenige Mutter, deren besondere Zusammengehörigkeit zu ihrer Tochter schon von einer andern Wurzel aus, wie wir sahen, in der Vorstellung des Volkes im Wachsen war. Plötzlich ist nun ihre Tochter verschwunden: ins Unsichtbare verschwunden. Trostlos und rastlos sucht sie herumirrend Tag und Nacht nach ihr auf der ganzen Erde, wo sie ja nicht zu finden sein kann. Nun wird dies mit der menschlichen Welt in Verbindung gesetzt. Eine so anhaltend auf der Erde in Ungewissheit, in Kummer, herumirrende Göttin sucht endlich auch einmal eine Rast: die Menschen an der Stätte, wo sie kummervoll, nicht erkennbar als Göttin, sondern als unscheinbare Alte, Rast gesucht, laden sie, gleichfalls ein sonst in den Göttermythen benutztes Motiv, theilnehmend und gastfreundlich in ihr Haus und verdienen sich ihr Wohlwollen. Dafür lohnt sie ihnen: sie theilt ihnen, — je nach der verschiedenen Sage, die ja an verschiedene Lokalitäten verlegt ward, — überhaupt zuerst das Getreide mit oder sie lehrt sie den kunstgemässen Anbau desselben oder lässt auch wol durch einen dieses Geschlechtes die wohlthätige Gabe über die ganze Erde verbreiten, so dass alle Völker jenem Geschlechte zu Dank verbunden werden, oder sie stiftet eine Verehrung, lehrt dieses Geschlecht die ihr wohlgefälligen Ceremonien ihrer Verehrung, deren Kenntniss und Ausübung in diesem Geschlechte sich fortpflanzt.

Aber mit den olympischen Göttern verharrt sie in Unmuth: in ihrer neuen Kultusstätte (so die attische Sage) verweilend, in Sehnsucht vergehend, bleibt sie fern von ihnen: ja sie verhängt ein Missjahr über die Erde und die Ehren und Opfer der Götter gerathen in Verfall. Es muss doch eine Vermittelung getroffen werden. Sie findet sich dadurch, dass ihr von Zeus die Konzession gemacht wird, einen Theil des Jahres die Tochter zu sich hinauf auf den Olymp zu führen*).

*) Das Motiv eines Wechselaufenthaltes zwischen Unterwelt und Olymp kommt uns übrigens zur Ausgleichung eines Konfliktes noch in einer andern Fabel entgegen, bei den Dioskuren (Pind. Nem. X, 55).

Hiemit ist nun jenem Gedanken, dass die Unterwelt eine Art Gleichberechtigung mit der olympischen Götterwelt in Anspruch zu nehmen habe, der entsprechende Ausdruck gegeben. Und indem sie auf diesem Wege zwischen Unterwelt und Olymp zugleich mit der Tochter wieder einen Augenblick bei jenen Menschen weilt, während sie mit der Ausübung der von ihr geordneten Festceremonien und der Erinnerung an die einstige Anwesenheit der Göttin, unter Vorzeigung der von damals stammenden Reliquien, fromm beschäftigt sind, zu immer erneuertem Unterpfand ihres Andenkens und ihrer Gnade, sind alle drei Bereiche schön in Verbindung gesetzt. Die Tochter aber geniesst als Entgelt nicht nur die Macht und die Ehren einer Unterweltskönigin, nicht nur den theilweisen Aufenthalt im Licht und im Olymp, sondern auch — gemeinschaftlich mit der Mutter, wie bei den Thesmophorien — Theilnahme an der oberweltlichen Macht und oberweltlichen Wohlthaten und Gaben der Mutter, wie im Gegentheil die Mutter schon durch den Einfluss auf ihre Tochter eine Einwirkung auch auf das Geschick der Menschen noch in der Unterwelt.

5. Der Reisebeschreiber Pausanias (9, 37) berichtet über jene attischen, auch verbunden verehrten Landesnymphen oder Horen, Thallo, Karpo, Pandrosos. Namen, welche, wie man sieht, sehr deutlich und für Feld- und Fruchtsegen förderude Göttinnen, wie ja Nymphen oder Horen sind, sehr schön und passend von Förderung des Blühens und des Fruchtens und des allerfrischenden Nebelthaues hergenommen sind. Nun erinnere ich mich noch des Schreckens, von dem ich ergriffen ward, als ich vor einigen Jahren, versenkt in das schöne Buch von Michaelis über den Parthenon, bei dem Versuch einige unbestimmte Figuren zu erklären, unter der Erinnerung an jene Nachricht des Pausanias, plötzlich folgendes las: „Hiernach erscheint es wenigstens als möglich in der neben Pandrosos sitzenden Figur L die mit ihr zugleich verehrte Thallo, in M deren Schwester Karpo zu erkennen, zwei Göttinnen, welche, ihrem Wesen nach, eben so wie Pandrosos, zu der attischen Athene, der Göttin der klaren, hellen, warmen Luft, die aus dem Gewitter geboren wird, in enger natürlicher Beziehung stehen."

Also um zu erklären, warum in Athen anerkannte und verehrte Landesnymphen auf Bildern, welche dem attischen

Götterthum gewidmet waren, in Verbindung mit der höchsten Landesgöttin Athene, der das ganze Heiligthum gewidmet war, konnten von Phidias angebracht werden, natürlich angebracht werden, muss man zurückgehen auf die — so Gott will — Urbedeutung der Athene als der Göttin der klaren, hellen, warmen Luft, die aus dem Gewitter geboren wird, [kühlt sich denn nicht auch nach dem Gewitter die Luft vielmehr ab? — doch sei's —], und nimmt man an, dass diese Vorstellung über Athene und deren Geburt aus dem Haupte des Zeus als Gewitters noch in dem Kopfe des Phidias gestanden und dass aus dieser Vorstellung heraus Phidias seine Ideale des Zeus und der Athene und jene Scene selbst, wie Athene eben aus dem Haupte ihres Vaters hervorgesprungen, gebildet und geschaffen so wie er es gethan.

Ja dann hat auch Pindar aus der blauen Luft geschrieben, vielleicht nach einer in der Pindarerklärung von einem ausgezeichneten Manne wiederholt angewendeten Erklärungsmethode, wahrscheinlich eben nach einem Gewitter geschrieben, von der Zeit, „als durch Hephästos Kunst durch das erzgetriebene Beil Athenaia hoch droben aus des Vaters Haupt emporstürmend den Kriegsruf erhob mit übermächtigem Laut, dass Uranos vor ihr erschrak und die Mutter Gaia.“ Olymp. VII, 35 (65).

O nein! er wie Phidias verstanden oder empfanden es wahrhaftig ethisch was es bedeutete, dass ihre Athenäa, ihre griechische und attische weisheitsgerüstete Athenäa aus dem gedanken- und weisheitsüberströmenden Haupte des Vater Zeus erstand. Sie empfanden es wie jener Bildner des Zeuskopfes von Otrikoli es empfand — den übrigens die Archäologen nie auch nur einen Augenblick hätten für den majestätischen Olymposherrscher des olympischen Phidiaszeus vermeinen sollen — der vielmehr eine andere Seite des vielseitigen herrlichen Gottes darstellt, welchen ich im Jahre 1850 in Friedländers Verzeichniss der Königsberger Gypsabgüsse, nach dem Eindrucke, den ich davon empfand, also beschrieb: „Zeus der Sinner und Ersinner (*μητίετα Ζεύς, ὕπατος μήστωρ*). Rastlos entwickeln sich die Gedanken und scheinen nicht Raum zu finden in der schwellenden Stirn, die heranstrebt als sollte dort oben die Fülle der Weisheit als gewappnete

Minerva hervorbrechen. Die treibende Gewalt scheint sich in die Haare noch fortzusetzen, die, vorn emporgerichtet, sich allmählich erst nach den Seiten in mächtigen Wellen zur Ruhe legen. Aber so in der Thätigkeit des Ersinnens übersinnt er zugleich was er denkt — dies zeigt das zurückliegende, vor sich ohne bestimmtes Ziel schauende Auge — und freut sich an der Harmonie, die daraus entsteht. Allein nicht nur milde Zufriedenheit ist über Wangen und Mund verbreitet: auch freundliches Wohlwollen, nicht als eines gleichgültigen Vollstreckers, sondern als eines theilnehmenden, väterlich gütigen Gottes."

Und dem allen gegenüber und dem Phidias gegenüber spricht ein solcher Mann wie Michaelis es hin von Zeus Gewitter und daraus geborner Athene heller, warmer Luft! — als bedauerliches Exempel, in welche edeln Theile sogar das unbesehene verkehrte Dogma — oder Phrase „die griechische Religion ist eine Naturreligion" hineinwirkt und sie schädigt.

Anhang.

Zu S. 289 über die euphemistischen Namen.

Unter den euphemistischen Namen für Persephone habe ich den Namen Μελιτώδης nicht angeführt. Es ist doch zweifelhaft, ob der Anruf, im Volksmunde zum verwundernden Ausruf geworden, „Honigsüsse" (μελιτῶδες), mit welchem die Syrakusische Frau in Theokrits Adoniazusen (V. 94) die Persephone meint, denn das scheint doch anzunehmen, euphemistisch gemeint sei, wie der Scholiast will, oder ob es ein blosser Ausdruck der Familiarität ist, in welche sich in Sicilien, wo beide Gottheiten, Demeter und Persephone, in besonderer Breite als Hauptschutzgottheiten aller Verhältnisse lebendig waren, die Volksschicht und namentlich die Frauen aus dem Volke mit ihnen gesetzt hatten. Die andere Syrakusanerin hatte gerufen μᾶ, welches allerdings hier ein familiärer dorischer Volksausdruck für Mutter zu sein scheint. „Mama!" oder „Mutterchen" riefen sie die Demeter: vielleicht um so mehr, weil sie in dem Namen μήτηρ zu hören glaubten; und „Süsschen" die Tochter Kore. — Ueber μελίβοια ist einerseits nicht ganz gewiss, ob die Lesart im Fragmente des Lasos Ath. XIV, 19 vgl. X, 62 sicher sei, — man wird schwer den Gedanken los, dass vielmehr von einem μελιβόας ὕμνος die Rede sei — andrerseits ist ganz sicher, dass wir bisher nicht wissen, was denn Meliböa, sei es als Frauenname, sei es als geographischer Name bedeute. — Nun einiges über den Namen Pluto. Wenn dafür, dass Pluto auch soll als Reichthumspender angesehen sein und dass er deshalb Πλούτων genannt worden, angeführt wird Lucian Timon, wie bei Preller S. 658, so ist dies geradezu komisch. Lucian spricht da von der damaligen häufigen Freilassung und Erbschleicherei, wodurch eine Menge niedrigster Leute, die gestern nicht einen Obolos besassen, heute, nachdem der Erblasser gestorben, reiche Leute in Equipage und Purpur sind. Diese hat reich gemacht Pluto, nämlich dadurch dass er die Erblasser durch den Tod abgeholt hat! Pluto, der ja freilich auf diese Weise auch ein reichthumspendender Gott ist, *Πλούτων ἅτε πλουτοδότης καὶ μεγαλόδωρος καὶ αὐτὸς ὤν*. Nicht so ko-

misch ist, aber um nichts mehr beweisend die Stelle Strabo l. III p. 147 Cas., T. I p. 198 Mein.): die freilich auch bei Voss (zu hymn. Dem. 491) benutzt ist, auf den ich im folgenden durchweg Rücksicht nehme, ohne weiter für jeden einzelnen Punkt der Beistimmung oder der Berichtigung dies anzuführen. Strabo führt dort zuerst eine Stelle des Posidonius an. Und eben ganz mit Unrecht wird auch diese benutzt dafür, dass man den Pluto als Spender der Metalle angesehen habe und deshalb ihn *Πλούτων* genannt. Indem Strabo über den ausserordentlichen Metallreichthum Turdetaniens spricht, auch an Gold, welches auch im Lande und den Flüssen dort reichlich gefunden worden, beruft er sich auf Posidonius und sagt ausdrücklich, Posidonius habe dabei sich nicht enthalten seiner gewohnten rhetorischen Uebertreibungen, vielmehr er schwärme hiebei förmlich in seinen Uebertreibungen. Und in den Worten des Posidonius heisst es nun: „überhaupt möchte wer jene Gegenden gesehen hat sagen dass es unversiegliche Schatzhäuser (*ἀενάους θησαυρούς*) der Natur seien oder eine nie ausgehende Vorrathskammer des Segens (*ταμιεῖον ἡγεμονίας*, doch wol vielmehr *εὐδαιμονίας*, *ἀνέκλειπτον*). Denn nicht nur reich ist das Land, sondern grundreich (*οὐ πλουσία μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπόπλουτος ἦν ἡ χώρα*), und bei ihnen in Wahrheit bewohnt den unterirdischen Raum nicht Hades, sondern Pluto". Eher könnte die Stelle des Demetrius Phalereus etwas zu beweisen scheinen, auf welche Posidonius nachher, wo er über die Thätigkeit der Bewohner bei der Ausbeutung jener Erdschätze sprach, Rücksicht genommen hatte und welche aus ihm daselbst Strabo gleichfalls mittheilt: *τήν τ' ἐπιμέλειαν φράζων τὴν τῶν μεταλλευόντων παρατίθησι τὸ τοῦ Φαληρέως, ὅτι φησὶν ἐκεῖνος ἐπὶ τῶν Ἀττικῶν ἀργυρείων, οὕτω συντόμως ὀρύττειν τοὺς ἀνθρώπους ὡς ἂν προςδοκώντων αὐτὸν ἀνάξειν τὸν Πλούτωνα.* Und doch: was hatten sie denn davon nicht den Reichthum aus den Bergwerken heraufzubringen, sondern den Gott, der ihnen den Reichthum spendete, dem sie den Reichthum verdankten? Vielmehr war der Sinn dieser rhetorischen Wendung — denn dass es eine solche war ist doch klar — wol der: sie haben so angestrengt (und schonungslos und in Folge dessen die Bergwerke erschöpfend) in die Erdtiefe gegraben, als wäre ihr Zweck gewesen so tief zu graben und als hätten sie erwarten können nicht den *πλοῦτος* aus der Erdtiefe herauf zu schaffen, sondern den Unterweltsgott selber (allerdings rhetorisch absichtlich mit diesem seinem ja auch ganz gangbaren Namen genannt, *Πλούτων*); und das freilich ist ein Ziel noch wünschenswerther als Reichthum, denjenigen Gott in seine Gewalt zu bekommen, der, solange er Macht hat, der Todesspender ist. Was Plato etymologisirend aufstellt, Cratyl. 43, ist natürlich auch nicht zu verwenden.

Ebensowenig mag es immerhin nach der einen oder nach der andern Seite beweisen, wenn Aristophanes einmal einen demonstriren liess, dass sich's in der Unterwelt besser lebe, — auch z. B. mit Schmausen (— vgl. die *μέθη αἰώνιος*, in welcher Musäos nach Plato die dortigen leben liess —) als in der Oberwelt, und wenn er da

vom Hades gesagt: „woher wär' er denn auch Pluto genannt worden, wenn ihm das Loos nicht den besten Theil hätte zufallen lassen. Ich will dir nur eins sagen, wie viel besser das untere ist als das was Zeus erloost. Nimm eine Wage, die schwere Wagschaale geht nach unten, die leere nach dem Zeus. Würden wir denn auch gekränzt und gesalbt als Leichen ausgestellt liegen, wenn wir nicht gleich, nachdem wir herabgestiegen, trinken sollten? . . .“ Es ist ein Bruchstück des Aristophanes (aus den Tagenisten), erhalten von Stobäus in dem Kapitel „Vergleichungen zwischen dem Leben und dem Tode“ (21, 18). Nichts auch hat es mit unserer Sache zu thun, dass man für den mythischen goldströmenden Fluss im Arimaspenlande den Namen des Reichthumsflusses *Πλούτων* erfand (Aesch. Prom. 831). Aber auch nicht, was immerhin bemerkenswerth ist, dass man den zum Gotte personificirten, so im Hesiodus, dann im Demeterhymnus, dann weiter erscheinenden, in der Phantasie recht wandelbar variirten (man erinnere sich an den blinden Plutos bei Aristophanes und an den Knaben, wie er als Pflegling auf dem Arme der Eirene gesehen ward) also den zum Gott personificirten Reichthum statt des unveränderten *Πλοῦτος* auch bisweilen, es scheint fast im Volksmunde, man möchte fast sagen in einem Bedürfniss sich seiner als Person noch mehr zu versichern, mit der Nebenform *Πλούτων* benannte. Dies liegt uns ganz unabweisbar vor im Aristophanischen Plutos, wo der sonst stets so genannte Gott doch auch einmal Pluton heisst 727 *μετὰ τοῦτο τῷ Πλούτωνι παρεκαθέζετο*, wo irgend ein besonderer Grund dazu, ein ernster oder spassiger, durchaus nicht vorhanden ist. Auch geben uns die Scholiasten daselbst zwei Verse, der eine gewiss aus Sophokles Inachos (einem Satyrdrama), der andere weder ganz sicher aus Inachos noch ganz sicher aus Sophokles, für den Gebrauch der Form *Πλούτων* für *Πλοῦτος*. Dasselbe wäre der Fall, wenn der Scholiast zu Theokrit IV, 50 geschrieben hätte nicht *Πλοῦτον*, sondern wie wir es jetzt lesen, *τούτῳ* (dem Iasion) *ἐν λειμῶνι κοιμωμένῳ ἡ Δημήτηρ συνῆλθε καὶ ἔτεκε τὸν Πλούτωνα*: was allerdings wol nicht wahrscheinlich ist. Häufiger verstand man seit einer gewissen Zeit unter *Πλούτων* den *Ἅιδης*. Dass jener Name dem Verfasser des Demeterhymnus noch nicht bekannt war, der gerade diesen Namen nicht würde unangewendet gelassen haben, auch dies hat Voss mit Recht angenommen. Uns erscheint der Name zuerst bei Sophokles (Antig. 1200), bei Euripides (Alc. 360), bei dem gleichzeitigen Tragiker Karkinos (Fragment bei Diodor V, 5), bei Aristophanes, aus dem Preller nur die obige nicht hieher gehörige Stelle aus Plutus 727 anführt statt der sichern wie Ran. 163. 431. 765. 784. fragm. Tagenist. aus Stob. 121, 18. Für metrischen Gebrauch stellt sich daneben in Litteratur, zuerst bei Moschos, und in Inschriften die Form *Πλουτεύς* ein, welche neben dem Ungewöhnlichern vermöge der Formation nicht nur durch *ῆος* hindurch, sondern auch durch *έος* (gleich bei Moschos III neben *Πλουτῆι* V. 22 auch *Πλουτέος* V. 125, *Πλουτέϊ* 133) und durch *έως* auch metrische Bequemlichkeit bot, sowol für Hexameter als für Trimeter und attischen Dialekt. (Zu den att. Grabschriften auch ein *Πλουτέως* bei

Heydemann, die antiken Bildwerke zu Athen, Nr. 403). Doch zurück zu den etwaigen Beweisen, dass Hades wirklich, und daher sei ihm der Name Pluto als wirklich bezeichnender gegeben worden, als Reichthumspender gedacht worden: wenn auch nicht als Metallspender, so gleich der Demeter und Kore als Getreidespender. Aus der Litteratur führt man dafür an einen Vers aus den Orphischen Hymnen, XVIII, V. 5, wo in der bekannten Art jener Hymnen er auch angerufen wird als „Pluto, der die Schlüssel der ganzen Erde in Besitz hat, bereichernd das sterbliche Geschlecht mit den Jahresfrüchten" (*Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἁπάσης, πλουτοδοτῶν γενεὴν βροτέην καρποῖς ἐνιαυτῶν*). Ihn Hades zu nennen wird dort vermieden, *ᾅδης* wird für den Namen des unterirdischen Raumes gebraucht: die Namen, mit denen er angerufen wird, sind die wohlbedeutenden: chthonischer Zeus, Wohlberather (*Εὔβουλε*) und eben Pluto, in der angegebenen Weise gedeutet als Getreidespender, der die Schlüssel zur Eröffnung der Vorrathskammern der Erde hat. Für diese späte Zeit und die Orphischen Hymnen wird uns das gar nicht befremdend sein.

In der ganzen klassischen Litteratur aber findet sich nur eine einzige Stelle, welche auf der Meinung und Anschauung, dass auch er wie Demeter ein Segen, ein Getreidesegen spendender Gott sei, zu beruhen scheint. Nämlich jene Stelle in den Werken und Tagen des Hesiodus 463:

> *εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ' ἁγνῇ,*
> *ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν,*
> *ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου —*

Wenn hier unter Zeus chthonios wirklich Hades gemeint ist, so ist das so auffallend und vereinzelt, dass man nur sagen könnte, es sei ein vereinzelter, nie durchgedrungener Gedanke, zu vergleichen etwa mit jenem ebenso nirgend sonst zum Vorschein kommenden Gedanken, dass die Hingeschiedenen des goldenen Zeitalters als unzählige beaufsichtigende und reichthumspendende Dämonen auf der Erde wandeln. Aber noch wahrscheinlicher ist mir, dass jener alte Autor unter *Ζεὺς χθόνιος* (trotzdem dass wir im Homer einmal schon den Unterweltsherrscher als den unterirdischen Zeus *Ζεὺς καταχθόνιος* bezeichnet finden) gar nicht den Hades gemeint hat, sondern den Zeus in seiner Eigenschaft als auf die Erde wirkender, als nicht blos über den Himmel und die Götter, sondern wenn auch von seinem Wohnsitz, von dem Olymp aus (und *Ολύμπιος* kann er immer heissen, V. 472) auch auf die Erde wirkender und waltender Gott. Und sehr verständlich bei dem Beginn der ganzen langen Landarbeit ruft der Landmann vor der Spezialgöttin des Getreidesegens Demeter zu allererst noch den überall hin wirkenden Zeus auf, und zwar für dieses Geschäft passend soll man ihn anrufen als *Ζεὺς χθόνιος*. Auch später, glaube ich, hat man noch unter dem Namen *Ζεὺς χθόνιος* verschiedentlich den Zeus in solcher Eigenschaft benannt und verehrt. Bei Pausanias V, 14, 6 wird aus Olympia

berichtet: da ist der grosse Altar, *καλεῖται δὲ Ὀλυμπίου Διός, πρὸς αὐτῷ δ' ἐστὶν ἀγνώστων θεῶν βωμός, καὶ μετὰ τοῦτον καθαρσίου Διὸς καὶ Νίκης, καὶ αὖθις Διὸς ἐπωνυμίαν χθονίου· εἰσὶ δὲ καὶ θεῶν πάντων βωμοί, καὶ Ἥρας ἐπίκλησιν Ὀλυμπίας.* — Sieht das wol aus, als wenn mitten zwischen diese Götter der Hades gestellt gewesen? Oder Pausan. II, 2, 7 in Korinth ... *Ἑρμοῦ τέ ἐστιν ἀγάλματα, χαλκοῦ μὲν καὶ ὀρθὰ ἀμφότερα, τῷ δὲ ἑτέρῳ καὶ ναὸς πεποίηται. τὰ δὲ τοῦ Διός, καὶ ταῦτα ὄντα ἐν ὑπαίθρῳ, τὸ μὲν ἐπίκλησιν οὐκ εἶχε, τὸν δὲ αὐτῶν χθόνιον καὶ τὸν τρίτον καλοῦσιν ὕψιστον*, der Zeus des Himmels und der Zeus der Erde sollte man meinen, aber nicht der Hades. Betreffend jene Stelle des Hesiodus, so verdient bemerkt zu werden, dass unsere Scholien zeigen, dass keineswegs dort den Hades zu verstehen das gangbare war, wenn gleich auch eine Notiz zu 471 vorkommt, *ὁ λεχθεὶς χθόνιος Ζεὺς ἤτοι ὁ Πλούτων*, wo wenn das *ἄλλως* zweifelhaft ist, wozu Grund vorhanden, sogar die letzten Worte *ἤτοι ὁ Πλούτων* nur eine hinzugekommene ungehörige Anfügung wären: doch mag sein: die andern Scholien, Proklus, auf den Moschopulos verweist, verstehen nicht den Hades, und möchte dies wol beweisen für ältere Scholien, aus denen die ihrigen flossen. Und wirklich auch in späteren Jahrhunderten war es so ganz verbreitet nicht, den Unterweltsgott etwa als Reichthumspender oder Segenspender zu denken. Hier will ich daran erinnern, dass Lucian sagt (de luctu 2), er habe einen kundigen solcher Dinge gefragt, warum der Hades Pluto heisse, und der habe ihm geantwortet, er sei mit diesem Beinamen geehrt worden, weil er reich an Todten sei: *Πλούτωνα κεκλημένον, ὥς μοι τῶν τοιαῦτα δεινῶν τις ἔλεγε, διὰ τὸ πλουτεῖν τοῖς νεκροῖς τῇ προσηγορίᾳ τετιμημένον.* So wenig lag dem Lucian und seinem theologischen Gewährsmann der Gedanke nahe, der Hades sei ein Reichthumspender. Und das zu einer Zeit, wo ganz fremd dieser Gedanke nicht mehr war, wo er in einzelnen Kreisen durch mystische Anschauung und namentlich durch die gesteigerte Serapisidee ohne Zweifel eingedrungen war. Oder durch stoische confundirende Etymologie: an deren *Πλούτων* quia et recidant omnia in terras et oriantur e terris als eine Wahrheit diejenigen heutigen glauben mögen, die auch in Dis pater den Dives glauben, bekannt aus der stoischen Zusammenstellung bei Cicero N. D. II, 26. Und nun hätten wir denn auf die Beweise zu kommen, die man für Pluto den Getreidesegenspender hat aus den Kunstdenkmälern entnehmen wollen, wobei ein Hauptvertreter Welcker ist. Aber geht man die vorzüglichsten Denkmäler, die dafür angeführt werden, durch, wobei man darauf sich stützt, dass man den Unterweltsgott durch das Attribut des Füllhorns bezeichnet glaubt, so wird man die Unsicherheit, selbst unter den Archäologen stattfindende Unsicherheit, ja grösstentheils durchaus Unwahrscheinlichkeit bei den dahin gezogenen Figuren gewahr. Freilich man soll eine Figur wie jene von einem geschnittenen Steine bei Müller Oesterlei II, S. LXVII Nr. 854, wo die Segenspende zwar nicht durch Füllhorn, aber durch früchteerfüllten Modius auf dem Haupte bezeichnet ist, nicht erklären als: „Thronender Hades.“ Es

ist ein auf hohem Throne sitzender, bärtiger Gott, auf dem Kopfe einen von Früchten überquellenden Modius, in der linken Scepter, in der rechten Blitz, zu seinen Füssen links am Scepter der Adler, rechts der dreiköpfige Cerberos. Das ist doch kein „thronender Hades,“ sondern ein in diesen Zeiten nicht befremdender, über Himmel, Erde und Unterwelt zugleich herrschend gedachter Zeus oder Serapis.

Vorstellungen der Griechen

über

das Fortleben nach dem Tode.



Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode.

1. Man darf sich wol wundern, wenn ein Mann wie Lessing auch nur irgend einmal die Worte sprechen konnte: „ohne den Glauben an ein künftiges Leben, eine künftige Belohnung und Strafe könne keine Religion bestehen.“ Doch treffen wir dies in jenem Aufsatze, der überschrieben ist „über die Elpistiker“ (11. Band S. 63 Lachm.), und er schliesst daraus, den Heiden müsse man entweder alle Religion absprechen oder zugeben, dass auch sie jenen Glauben gehabt. Es wird dies wol bei Lessing ein Nachklang aus Leibnitz sein, dessen widerwärtige Anschauungen über diesen Punkt Strauss in der Glaubenslehre (II, 707. 708) gebührend gewürdigt hat. Und immer müsste es bei Lessing dem Philologen uns befremden. Denn zwei nahe liegende Beispiele lehren uns ja das Gegentheil, die griechische Religion der Homerischen Periode und das Judenthum des alten Testaments, schon allein an einem schlagenden Beispiele das Judenthum des Buches Hiob: und Lessing war doch wieder nicht der Mann, diesem Buche mit theologischer Neigung jenen Glauben aufzudrängen. Oder mit untheologischer. Keinen würde doch mehr als ihn anwidern ein Wort wie dies von Max Müller (Essay's 1 S. 44 Uebers.), weil ihm nun einmal dieser Glaube „das sine qua non aller wahren Religion ist,“ kühnlich ausgesprochene: „es liegt jedoch ein Glaube an persönliche Unsterblichkeit, obwohl derselbe nirgends ausdrücklich hervortritt, im Hintergrund gleichsam von vielen Stellen des alten Testaments.“ Was unter neuern Schriftstellern Schopenhauer, namentlich in den Parerga und Paralipomena schreibt, ist meistens so frappant und

eindringlich gesprochen, auch in weiterm Kreise der Gebildeten so weit gelesen, dass es nicht unangemessen sein möchte, gerade aus ihm eine hieher gehörige Aeusserung heranzuziehen. In einer mit gewohnter Energie geschriebenen Auslassung gegen die jüdische oder wie er zu sagen pflegt gegen die Judenreligion (Paral. I. S. 137) heisst es: „Die eigentliche Judenreligion, wie sie in der Genesis und allen historischen Büchern bis zum Ende der Chronika dargestellt und gelehrt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die durchaus keine Unsterblichkeitslehre noch irgend eine Spur davon hat!“ Und nun fährt er fort diese Thatsache, — die er auch aus einem eignen Studium der Septuaginta davon getragen — zu belegen. Also die Thatsache — und es ist wiederholt festgestellt, dass dem Juden bis gegen die Alexandrinische Zeit hin der Unsterblichkeitsglaube fremd war — ist ihm bekannt. Die Meinung freilich und weitere Ausführung, dass dieses der Grund sei von der Rohheit der jüdischen Religion muss man für einen Irrthum erklären: ist diese Rohheit vorhanden, so muss dies in andern Gründen liegen. Dass bei dem Mangel an Unsterblichkeitsglauben eine Religion nicht nothwendig roh zu sein brauche, kann man sich eben so wohl aus eigenen Erwägungen sagen als uns ein historischer Beleg dafür in der Religion der Homerischen Griechen gegeben ist: einer Religion, die Niemand roh nennen darf und der man ebenso wenig den Glauben an Unsterblichkeit, an bewusstes Fortleben mit Lohn und Strafe aufdringen darf. Erinnert man sich hiebei vielleicht eben an jene Strafen des Sisyphos, des Tantalos und Tityos, die in dem Homerischen Unterweltsbuche vorkamen, so will ich gleich hier bemerken, dass man diese ganze Stelle entweder — wie sonst einige zerstreute Verse über die Unterwelt im Homer — für eine später hinzugekommene Einfügung anzunehmen hat oder sie in einem Sinne gedichtet denkt, nach welchem sie mit dem übrigen Homerischen Unterweltsbilde nicht in Widerspruch treten würden. Es ist längst bemerkt, dass jene Büsser alle büssen wegen Frevel gegen die Götter. Wie nun die Götter nach Homerischem Glauben besondre Lieblinge vom Tode entheben können und sie fortleben lassen in den paradiesischen Lüften der Elysischen Inseln ein ewiges Wonneleben, so könnten sie

besondere Frevler auch in der Unterwelt ausnahmsweise ihre menschliche Empfindungsfähigkeit fortbehalten lassen, um ein ewiges Qualleben fortzuführen.

2. Uebrigens also erinnere man sich an das Bild von jenen in träumerischer Halbdämmerung des Bewusstseins oder besser der Bewusstlosigkeit schattenhaft vegetirenden Gestalten, ohne alle Gedanken an Lohn oder Strafe. Und nun möchte man nach blosser Ueberlegung meinen, und jene Beispiele würden es bestätigen, je religiöser die Menschen sind in naivem unerschütterten Gottvertrauen, je mehr durchdrungen von Zuversicht auf Gott oder die Götter, je mehr gewöhnt, alle Begegnisse des Lebens, alle Ordnungen der Welt einer höhern Macht sich unterwerfend zuzuschreiben, um so natürlicher sei es, auch die sicherste und gleichmässigste Anordnung für menschliches Schicksal, so sicher wie Sonne, Mond und Sterne, jener Macht, der man unterworfen, zuzuschreiben, sie als Schickung, als eine geordnete Schickung hinzunehmen. So thaten die Griechen und nannten den Tod — eigentlich und besonders den natürlichen Tod vorzugsweise das Schicksal Moira, eigentlich das geordnete Theil: ein jeder erfüllt sterbend sein geordnet Theil*). Völker, die zum Dualismus geneigt sind, werden vielleicht den Tod unter die Gaben der bösen Mächte zählen, religionsgrübelnde Völker das Einbrechen des Todes über die Menschen sonst durch grübelnde Fabel zu erklären suchen, wie die Genesis, die — Schuld von ihrem Gotte abzuwenden. Der Homerische Grieche bedurfte, wie wir sehen, beides nicht. Und für den Eindruck auf das Leben sollte es natürlich scheinen, dass je weniger der Blick und das Ziel hinausgezogen wird in ein Jenseits, desto mehr

*) Doch nicht allein vom natürlichen Tode. Z. B. Zeus hat dir, Ajax, die Moira aufgelegt (*Ζεὺς τὶν ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν λ*, 560). Nicht zu verwundern: eine Moira ist das Leben und die Bestimmung seiner Dauer auch. Man sagt *πρὸ μοίρας ἀποθανεῖν*, *προμοίρως θανεῖν*, *πρόμοιρος θάνατος*. Aber auch, z. B. auch in Inschriften, *προμοίρως βιώσας*. Wie *μοῖρα* auch *μόρος*. Auch *τὸ μόρσιμον*. *θανόντι κείνῳ συνθανεῖν μ' ἔρως ἔχει. Ἥξεις, ἐπείγου μηδέν, εἰς τὸ μόρσιμον* Sophokles fragm., und „der Tod" heisst *τὸ μόρσιμον* auch in der bekannten Stelle des Wächters in der Antigone V. 236. Auch andere Wörter, die Schicksal und Loos bedeuten, werden zur Bezeichnung des Todes angewendet, wie *αἶσα* und oft *πότμος*.

er sich zusammenfasse auf das Leben, dass der Mensch die ganze Energie seines Wollens und Wirkens und seiner Liebe auf dieses Leben werfe, sei es im natürlichen Gefallen an der Lebensenergie, in natürlicher Lust an der Thätigkeit des Lebens, sei's mit den Zielen einer Wirksamkeit für Familie, Stamm, Nation, Staat, Vaterland, mit dem entschlossenen Bewusstsein

und der Tod
ist Gebot,
das versteht sich nun einmal:

wie es im zweiten Faust heisst, oder wie es im Sinne der Homerischen Menschen noch etwas milder gefärbt heissen würde:

und der Tod ist nun einmal unser geordnet Theil.

3. Aber man hat grosse Angst, dass jene Lebensenergie nicht überschiesse, und hält jenseitigen Lohn und Strafe als pädagogisches Zuchtmittel für sehr nothwendig. Nun da ist jedenfalls der Glaube an diesseitige Bestrafung wirksamer: du sollst Vater und Mutter ehren, damit du lange lebest auf Erden: für sich selbst, dem sich dann anschliessen kann bei starkem Familiengefühl der Glaube an die fortdauernde oder nachfolgende Bestrafung an den Nachkommen: bis ins dritte und vierte Glied; wie auch Herodot es glaubte in der Historie wahrzunehmen: er büsste aber hiemit jenes Verbrechen jenes Vorfahren. Und täuschen wir uns nur nicht: die Furcht vor Vergeltungen im gegenwärtigen Leben ist wol zu allen Zeiten von Wirksamkeit, auch in sehr gebildeten Zeiten — sogar bei sehr gebildeten Menschen — auch in solchen Zeiten und Völkern, die wirklich an Lohn und Strafe im Jenseits glauben. Denn das Jenseits liegt weit: weshalb auch sehr drastische Mittel angewendet werden, um es näher zu bringen. Wie gesagt, auch bei sehr gebildeten Menschen wirkt jenes Motiv und gehört zu denjenigen Anschauungen und Empfindungen, welche keine Erfahrung und keine Lehre vertilgt. Wer nur in alle Herzen sehen könnte, wie viele Wohlthätigkeit z. B. auch heut zu Tage geübt wird mit dem geheimen Beweggrunde sich den lieben Gott für dieses Lebens eignes Schicksal zu verbinden. Die oben gemachte Schilderung besteht für die Homerischen Menschen: sie bedarf, wenn sie allgemein bestehen soll, einer frischen, gesunden, volksjugendlichen Le-

bensenergie, ohne Empfindsamkeit. Wie sehr solche Energie die Homerische Zeit besass, sieht man auch daran: der Zustand, wie sie die Unterwelt sich bilden, ist nicht sowol der Gegensatz des Lebens als das Gegenbild der Lebensenergie. Bewegung denkt er sogar sich unten: aber eine schattenhafte, ziellose, zwecklose Durcheinanderbewegung der kraftlosen, der energielosen Häupter (ἀμενηνὰ κάρηνα), die Bilder der Sterblichen, die gearbeitet und sich gemüht haben (βροτῶν εἴδωλα καμόντων λ, 475) oder „die Psychai, die Bilder derer die sich gemüht haben" ψ, 72, ω, 14), d. h. und kann bei Homer keinen andern Sinn haben: bei denen es mit dieser Thätigkeit, die das Leben und seine Energie bezeichnet, nun vorbei ist. Und es ist schon mehrmals bemerkt, wie mehrere der ausgesonnenen Strafen in der Unterwelt nicht sowol Schmerzen darstellen, als ein Mühen ohne Erfolg. Ich kann es mit Göthes Worten sagen („Polygnots Gemälde in der Lesche zu Delphi"): „Der immer zurückstürzende Stein des Sisyphos, die fliehenden Früchte des Tantalos, das Wassertragen in zerbrochenen Gefässen, alles deutet auf unerreichte Zwecke. Hier ist nicht etwa eine dem Verbrechen angemessene Wiedervergeltung oder spezifische Strafe! Nein die Unglücklichen werden sämmtlich mit dem schrecklichsten der menschlichen Schicksale belegt, den Zweck eines ernsten, anhaltenden Bestrebens vereitelt zu sehen." Und in demselben Sinne fand man dort unten den Oknos, den, man erlaube die Wörter, den Niefertigwerder, Nievorwärtskommer, der wie ein Symbol dies recht vernehmlich deutet, der sein Seil immer fort dreht, dessen fertig gewordene Enden ein Esel fortwährend wegfrisst. Ja ich denke es gehört auch dahin, dass in der griechischen Hölle kein Feuer brennt, die Verdammten nicht in loderndes Feuer verstossen werden, sondern versumpfen: sie stecken in einem Sumpfe (ἐν βορβόρῳ, auch ἐν πηλῷ). Was Göthe humoristisch benutzt hat. Seinem Mephistopheles in der klassischen Walpurgisnacht wird es unbehaglich bei dem Mangel des ihm gewohnten Feuers; er spricht:

Auf meinem Harz der harzige Dunst
Hat was vom Pech und das hat meine Gunst;
Zunächst der Schwefel . . . . Hier, bei diesen Griechen
Ist von dergleichen kaum die Spur zu riechen;

Neugierig aber wär' ich nachzuspüren,
Womit sie Höllenqual und Flamme schüren.

4. Doch wenn Mephistopheles wissbegierig ist, warum wollen wir uns nicht anregen lassen, ihm ein wenig zur Hand zu gehen? Und in der That, sogar der „feuerbrandige“ Unterweltstrom Phlegethon oder Pyriphlegethon trotz seinem Namen, den Seneka ganz anschliessend an die letztere Form — andere begnügen sich mit dem „feurigen Strom“ (igneum flumen z. B. Minuc. Fel. 35) — durch flumina (igne flagrantia „von Feuer brennende Strömung“ wiedergiebt (cons. ad Marc. 19, § 4) bringt es nicht zur Flamme, sondern dieser „rauchende Phlegethon wälzt in seinen Gewässern schwarzen Brand“ (Stat. Theb. IV, 523), also etwa ein lavawälzender Gluthstrom. Es geschah wol erst spät und als die Unterweltsmalerei und Unterweltsausmalerei mehr und mehr ein beliebter Gegenstand der rhetorischen Schriftstellerei, namentlich auch der Poeten wurde, dass man in der volksmässigen Hölle die bekannten unterweltlichen, das Lokal charakterisirenden und absperrenden Ströme, und so auch diesen Glutstrom zu einem Qualstrom machte, in welchem die Frevler büssten. Wie auch wol neben diesem ganz heissen Strom der Kokytos als ein ganz kalter, zu gleichem Zweck der Qual und Strafe angenommen wurde (Suid. Ἠλύσιον πεδίον). Doch den Pyriphlegethon betreffend, so heisst es bei Lucian (Catapl. 28): „Auf welche Weise soll dieser Tyrann gestraft werden? Soll man ihn in den Pyriphlegethon werfen? oder soll man ihn dem Cerberus hingeben?“ Da hätte denn Mephistopheles seine Wissbegierde befriedigt finden können. Anlass dazu hatte ohne Zweifel hauptsächlich Plato gegeben im Phädon in jener phantastischen Schilderung der Erde mit allen ihren Einsenkungen und unten hin durchziehenden tiefen Höhlen und durchströmenden Flüssen und der Kombination dieser Erdbildnerei mit den Wegen und Stationen, welche die Seelen in diesen Tiefen, in diesem Tartarus, zu Busse und als Seelenwanderungsperioden zu gehen und zu verweilen haben: und zwar eine Kombination unter Anwendung der aus der Volksunterwelt gebräuchlichen Namen. „Diejenigen, heisst es da (113 c.), welche zwar grosse, aber doch heilbare Vergehen begangen, die z. B. im Zorn gegen Vater und Mutter etwas gewaltsames verübt, aber unter Reue

ihr übriges Leben zubringen, oder diejenigen, welche Mörder in dieser selben Art gewesen, für die ist es nothwendig bestimmt zwar, dass sie in den Tartarus gestürzt werden, doch nachdem sie dort hineingestürzt und eine Periode verblieben wirft sie die Welle heraus, die Mörder durch den Kokytos, diejenigen, welche Vater und Mutter geschlagen, durch den Pyriphlegethon.“ Und das wiederholt sich, sie gerathen noch wiederum auch in diese Flüsse bis sie durch ihr Bitten und Flehen Verzeihung von ihren Beleidigten erhalten haben. Und in dieser Anwendung der Hitze zur Büssung, bis man abgebüsst, fände sich Mephistopheles wol gar unversehens angeheimelt von dem christlichen Fegefeuer, eine Vorstellung, welche wirklich wol aus diesen Platostellen ihren Ursprung hat. Die ganz physische Vorstellung, dass die Makel der Seele durch Hitze ausgebrannt werden, finden wir jedenfalls schon bei Virgil in seiner Unterwelt angewendet „einem Theil der Seelen wird unter dem wüsten Strudel das eingeimpfte Verbrechen ausgewaschen oder durch Feuer ausgebrannt“ (Aen. VI, 741). Und da werden denn die christlichen Kirchenväter sehr ungehalten, dass die Heiden sich über die unauslöschlichen Feuerflammen in der christlichen Hölle lustig machen. „Ihr wagt es, uns zu verlachen, sagt Arnobius (adv. nat. II, 14), wenn wir von der Gehenna reden und von unauslöschlichen Feuern, in welchen, wie wir belehrt worden sind, die Seelen von ihren Widersachern und Feinden (er meint die Teufel) herabgestossen werden? Wie? euer Plato in dem Buche, welches er über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben, nennt er nicht den Acheron, den Styx, den Kokytos, nicht diese Flüsse und den Pyriphlegethon, in denen er die Seelen gewälzt, getaucht, ausgebrannt werden lässt?“ Aber zufrieden ist der Kirchenvater mit Plato doch noch lange nicht. Plato hat zwar anerkennenswerthe Ahnung gehabt, indem er die Seelen in Ströme die von Flammenwälzungen glühend sind und in widerliche Schlammstrudel geworfen werden lässt. Dass er ihnen nicht ein vernichtendes Todesurtheil gestellt, war nur sein gutes Herz. Wir wissen durch Christus, dass die Natur der Seelen eine zwiefältige ist, dass diejenigen Seelen, welche Gott nicht erkannt, vernichtet werden können, „dass dieses erst der eigentliche Tod ist, wenn diejenigen Seelen, welche Gott

nicht kennen, in der Qual einer sehr langen Zeit in wildem Feuer (fero igni) werden aufgezehrt werden, in welches sie hinein werfen werden gewisse grausam wilde und vor Christus unbekannte und von ihm dem allein wissenden offenbarte Wesen.“ So spricht Arnobius. Da haben wir ein lustig energisch brennendes Feuer, das dem Mephistopheles gefallen würde*). Nach der Lehre anderer Väter übrigens, z. B. des Laktantius (II, 13), ist bekanntlich jene Qual eine ewige; es erfolgt, sagt Laktantius, keine endliche Verzehrung der ungerechten Seelen, sondern eine ewige Bestrafung. Oder von griechischen Vätern z. B. schon Justin, wo er gegen die stoische Heimarmene spricht (Apol. II, 6): „da Gott von Anfang an das Geschlecht der Engel und der Menschen mit freiem Willen geschaffen hat, so werden sie gerechter Weise die Strafe ihrer Vergehungen in ewigem Feuer davontragen.“ — Eine furchtbare Seelenwäsche zur Läuterung wird in jener in Excentrizität und Geschmacklosigkeit unter den griechischen Schriften, die wir kennen, wol allein stehenden Höllenvision Plutarchs beschrieben, welche er sich erfand — angeregt ohne Zweifel und ganz sichtbar durch Plato's Phädostelle in Verein mit jenem Danteschen Versuch von Höllentopographie und Höllenmaschinerie am Schlusse der Republik — in der Schrift „über die späte Götterbestrafung der Verbrechen**)“. Dort sind drei nebeneinander liegende Seen, der eine von siedendem Golde, der andere äusserst kalt von Blei und der dritte von rauhem Eisen: dabei stehen gewisse Dämonen, wie die Schmiede, welche mit Werkzeugen die aus Unersättlichkeit und Habsucht schlechten Seelen abwechselnd in diese Seen eintauchen. Auch hier erscheint kein wildes Feuer: merkwürdig aber sind jene „gewisse Dämonen.“ Die wie Handwerker ihres Amtes walten. Seine spezifisch christlichen Teufel würde Arnobius in dieser Stelle, wenn er sie gekannt hätte, auch nicht gefunden haben.

---

*) In der Stelle des neuen Testaments, an welche „die Seelen, welche Gott nicht kennen“ erinnern, zweiter Brief an die Thessalonicher I, 8 steht nur, dass diese büssen in Flamme des Feuers (ἐν φλογὶ πυρός): ohne das wilde Epitheton.

**) S. Friedländer Röm. Sittengeschichte S. 637, der die Stelle ausführlich mittheilt. Dem auch der treffende Ausdruck „Vision“, dessen ich mich eben bediente, angehört.

5. Doch kehren wir von dieser Episode zurück. So wie oben beschrieben, ist es bei Homer, so bei Hesiodus. Kommen wir aber zu dem ersten nach jenen uns in einigermassen grössern Ueberbleibseln erhaltenen Dichter, zu Pindar — was lesen wir da? Gleich in der zweiten ungemein inhaltsvollen olympischen Ode, welche, den olympischen Sieg eines hochgestellten Fürsten wie des agrigentinischen Theron feiernd, unter Hinweis auf wechselnde Schicksale schon der Vorfahren auf sein Glück und seine Erfolge kommt, heisst es: „Der Reichthum mit Tugenden geschmückt bringt des und des Gelegenheit, tiefe weitgreifende Pläne unterbreitend, ein hell leuchtender Stern, ein wahrhafter Glanz dem Manne, wenn einer, dem solcher Reichthum geworden, die Zukunft kennt, dass der hier gestorbene frevelnde Sinn alsbald Strafe büsst, dass über die Frevel aus diesem Herrschergebiet des Zeus unter der Erde einer richtet den Spruch sprechend in verhasster Nothwendigkeit. Und in gleichen Nächten stets, in gleichen Tagen die Sonne geniessend empfangen die Guten ein müheloseres Leben, nicht die Erde beunruhigend mit der Hände Kraft, noch des Meeres Gewässer um nichtigen Lebenszweck: sondern mit den Göttergeehrten geniessen sie, die schwuresgleich das Recht gehalten, ein thränenloses Dasein; die andern aber tragen ein unanschaubares Leid. Und die, welche vermochten dreimal beiderseits verharrend ganz und gar ferne zu halten vom Unrecht die Seele, die vollbringen den Weg des Zeus zu des Kronos Burg, wo oceanische Lüfte die Inseln der Seligen umwehen, und goldene Blumen leuchten, vom Lande her von glänzenden Bäumen herab, und andere das Wasser nährt, mit deren Gewinden sie Arme und Haupt umflechten“.

6. Welche Veränderung ist in diesen Jahrhunderten eingetreten! Nun dieselbe Veränderung, ein Ausfluss jener Veränderung, welche aus der epischen Poesie die lyrische, ja dramatische erwachsen liess, welche die Philosophie erkeimen liess, die Historie. Wie der Grieche aus beschränktem Raume hinausgekommen war über Land und Meer zu Reisen, Entdeckungen, Kolonisationen, nahen und dauernden Berührungen, ja Vermischungen mit Völkern ganz abweichender und befremdender religiöser, staatlicher, häuslicher Einrichtungen: wie in den innergriechischen Vorgängen

selbst das Leben in Völkerwanderungen, in Krieg und Frieden, in Kriegs- und Friedensparteiung, in Verfassungsstreit und Verfassungsentwickelung, in Vielseitigkeit der Lebensziele und Lebensbestrebungen schwieriger und verwickelter wurde: so ward das Leben schwerer empfunden, selbst Liebe und Hass waren schwerer zu tragen, das naive Beruhen in dem alten Glauben über die Menschen und menschlichen Dinge, über die alten guten Götter und die göttlichen Dinge gerieth in Anregung und Aufregung, überall thaten sich Probleme auf. So waren auch die Zustände gegeben, welche den Menschen zum Verlangen und zum Glauben treiben, dass mit diesem Leben seine Bestimmung und seine Bahn nicht abgeschlossen sei; eben diese Unbefriedigung mit diesem Leben, Ausgleichung durch Lohn und Strafe, unruhigeres Hinüberdenken zu den vorangegangenen Seinigen, Lösung der hier unerforschten Probleme, das unter solchen Fragen auch naturgemäss auftauchende Problem über die Natur der Seele selbst.

7. Nun also finden wir eine Unterwelt mit vollbewusstem Fortleben, mit getrennten Lokalen für die Guten und Bösen, mit Lohn und mit Strafen.

Pindar, von welchem jene obige Stelle so vollständig und unversehrt vor uns zu haben zu den unschätzbaren Glücksfällen unter so unersetzlich grossen Verlusten gehört, bot ähnliches, namentlich auch in seinen Threnoi, Trauerliedern auf Verstorbene. Einiges ist uns in Bruchstücken überkommen: unter denen auch manches noch hinreichend erkennbare, z. B. (fr. 65 Boeckh aus Plutarch): „Ihnen — den Frommen — erleuchtet der Sonne Kraft da unten die Nacht. Und in purpurrosigen Wiesen ist ihr Lustgefilde von schattiger Ceder und goldener Frucht erfüllt. Und an Rossen und Uebungen der Körperkraft, an Würfellust und an Lautenspiel erfreuen sie sich, und vollblumig blüht um sie ein jeglicher Segen. Und Wohlgeruch verbreitet sich über den lieblichen Ort, da sie stets aller Art weihrauchduftende Körner in fernglänzendes Feuer mischen auf den Altären der Götter.“ Auch von Erinnerungen und Unterhaltungen, welche sie pflegen über das Vergangene hatte er gesprochen und scheint es, was in spätern Schilderungen des unterweltlichen Lebens der Guten öfter uns begegnet — gesprochen davon wie sie sich versammeln um

die Weisen. Dann hatte er dagegen geschildert die Verstossung der Seelen derer, die unheilig gelebt, in eine Tiefe, „wo Finsterniss ausspeien die trägen Flüsse der dunklen Nacht, welche sie, die dort gestraft werden, verbergen in Unkenntniss und Vergessenheit“ (nämlich der Ueberlebenden, während die Guten auch nach ihrem Tode gepriesen werden*). In dem Obigen bemerke man doch den Zug, dass es zu ihren Lustbeschäftigungen gehört, auch mit Opferspenden ihre Frömmigkeit gegen die Götter fortzuführen.

Demnächst schliesse sich hieran eine von Plato (Meno 81. b) erhaltene Stelle.

„Pindar und viele andere göttliche (*θεῖοι*) Dichter sagen: und sieh zu ob sie dir die Wahrheit zu sagen scheinen: dass die Seele des Menschen unsterblich sei und bald ende, was sie sterben nennen, bald wieder geboren werde, nie aber untergeht. Darum müsse man also sein Leben so tugendhaft als möglich durchleben. Und die, von denen Persephone alten Erleidens Vergeltung empfangen, nach der Sonne droben giebt sie im neunten Jahre deren Seelen wieder hinauf: aus denen herrliche Könige und Männer behende an Kraft und an Weisheit die höchsten erwachsen und für die zukünftige Zeit ehrfurchtgebietende (*ἁγνοὶ*) Heroen von den Menschen genannt werden.“ Die Stelle ist uns in dieser herausgerissenen Ueberlieferung nicht ganz klar. Wir haben aber wieder, wie schon oben, wobei wir für jetzt noch nicht zu verweilen Zeit haben, dass Pindar, wie Pythagoras, wie selbst Plato, das Fortleben

---

*) *Ἀκοαῖς τε σοφῶν* für *καὶ ὄντων*. Aristid. or. fun. Alex. I, 88 (146 Dind.) zeigt wol deutlich genug, dass so etwas hier erwähnt war.

**) Vgl. fr. 97, wo dieser Sinn der Schlussverse doch klar ist. Nur muss es doch für *ἐπουράνιοι* heissen *ὑπουράνιοι* (und für *μάκαρα μέγαν* etwa *μάκαρες αἰέν*. Wie aber im ersten Verse *ὑπουράνιοι* möglich ist, begreife ich nicht. Vielmehr doch *ὑποχθόνιοι*, und dann *γαίας*: *ὑποχθόνιοι γαίας πωτῶνται*. Aber wenn *πωτῶνται* richtig ist, so fehlt etwas hinter *πωτῶνται*. Denn sie können wol aus dem Körper scheidend unter die Erde fliegen, aber *πωτῶνται ἐν ἄλγεσι φονίοις?* Ausserdem wol *ποινίμοις*. Alles überlieferte wird dadurch nicht richtig, dass Klemens wie Theodoret beide die Stelle schon eben so verdorben geben, der eine aus dem andern oder beide aus derselben schon verdorbenen Quelle. — Fr. 96 *λαχόντες* für *δ' ἅπαντες*.

der Seelen mit einer fortzuführenden Reinigung in einer Seelenwanderung verband. Und haben Erwähnung der natürlich der Homerischen Zeit fremden, jetzt erwachsenen Heroenverehrung, welche auf erklärte und erhöhte Zustände der hingegangenen Edeln deutet, nicht auf jene herab- und hinuntergekommenen zwecklosen Homerischen Schatten.

8. Wie bei Pindar finden wir den ganzen Ernst dieser Vorstellungen bei seinem Zeit- und Geistesgenossen Aeschylus. „Ein grosser Rechenschaftseinforderer ist Hades unter der Erde und hält unter Aufsicht alles und hält es eingezeichnet in die Tafel seines Geistes.“ (Eumen. 263. ...) „Wer dieses that, auch im Hades nach dem Tode wird er nicht freveler Schuld entfliehen. Denn dort auch, sagt man, richtet über Vergehungen ein anderer Zeus unter den Todten ein letztes Gericht.“ (Suppl. 217.)

Und an jene von Schiller aus Aeschylus entlehnten Erinnyenworte „und lassen ihn auch dort nicht frei“ (*θανὼν δ' οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος* Eumen. 338) werden wir auch denken.

Aber bei demselben Aeschylus dieses nunmehrige Unterweltsleben noch von einer ganz andern Seite gefasst. Da wo Klytämnestra (Ag. 1522) ihre That rechtfertigt mit Iphigenias Opferung durch den Vater: „wird etwa, fragt sie, die Tochter Iphigenia freundlich, wie es sollte, dem Vater entgegenkommen zur schnellströmenden Furth der Schmerzen, ihn zu küssen?“ Also das Wiedersehen der Geliebten und Verwandten, und denselben dort freundlich begegnen zu können mit keiner Verschuldung gegen sie, mit keiner That, mit keiner Unterlassung, über welche sie unmuthig oder grollend sich von uns abzuwenden hätten. Dies erinnert an Sophokles. Als Oedipus nach Enthüllung des Vorgegangenen sich geblendet, hören wir ihn zum Chor sprechen (1356): „Belehre mich nicht dass ich nicht wohl gethan. Ich weiss ja nicht, mit welchen Blicken schauend ich meinen Vater hätte ansehen können in den Hades gelangt noch meine unglückselige Mutter, an denen ich so schreckliches verübt.“

Und Antigone? Wie ist sie hauptsächlich darum besorgt!

„Ihn werde ich begraben. Thu' ich dieses, dann ist mir's schön zu sterben. Befreundet werd' ich mit ihm liegen dem befreundeten, nachdem ich heilig gefrevelt. Denn längere Zeit hab' ich den Unteren zu gefallen als denen hier." (V. 71.)

„Doch komm ich dorthin, heg' ich den gewissen Trost:
Ich komme lieb dem Vater, auch willkommen dir,
O Mutter, dir auch komm ich lieb', o Bruderhaupt—" (888.)

Und doch, obgleich, wenn man aufmerkt, solche Beziehungen nicht wenige sind, hat das Sophokles besonders schön gemacht, dass sie im grossen Eindruck doch verschwinden gegen den Eindruck, dass sie ganz einfach aus ihrer Liebesnatur heraus handelt, sie, welche nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben da ist.

9. Diese Aeusserungen der Dichter fielen in eine Zeit als die erneuerten, die gegen Homerische und Hesiodische Zeit umgewandelten Unterweltsvorstellungen schon längst auch sonst im griechischen Volksleben die weitgreifendsten Wirkungen uns aufweisen, im Mythus, im Kultus und in religiösen Institutionen: den Heroenkultus, über den wir unten noch zu sprechen haben, die Bildung und Ausbildung der chthonischen Götter, der obere und untere Welt vermittelnden, zwischen Olymp, Menschenwelt und Hades herüber und hinüber wirksamen und bewegsamen Gottheiten, Hermes und Demeter im Verein mit ihrer Tochter Persephone, worüber wir in dem Aufsatz „Naturreligion" das nähere ausgeführt, und die Gründung und Ausbreitung der Eleusinischen, der Demeter-Koremysterien. Ueber welche jetzo hier zu sprechen nöthig wird. Was hat es damit auf sich*)? Es ist keine Neigung, welcher wir bei den Menschen, bei den Einzelnen, bei Gemeinden so allgemein begegnen als in irgend einer ausschliesslichen Bevorzugung vor den andern Menschen sich zu befinden, und man wird sich nicht gar zu sehr wundern, dass diese Ausschliessung und Aus-

*) Christian August Lobeck's Ansichten in dem bewundernswürdigen Buche „Aglaophamos oder über die Gründe der griechischen Mysterien" (Königsb. 1829) haben auch durch später gefundene Mysterien-Inschriften, wie durch die Inschrift von Andania mit den sehr genauen Vorschriften für Ceremoniel keine Art Dementi in ihrer durch äussere Zeugnisse wie durch innere Hellenische Gründe überzeugenden Sicherheit erhalten.

schliesslichkeit auch in die Religion sich hineingedrängt. Der Jude, der Mohammedaner, der Christ, ein jeder hält sich in seiner Religion mit herber Abweisung der übrigen als allein von Gott bevorzugt. Innerhalb des Christenthums selbst ist eine Vergeltung dafür entstanden: denn der Protestant ist ja nun um nichts weniger als der Jude oder Mohammedaner von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen. In der griechischen und römischen Religion hat man die wohlthuende Erscheinung, dass sie andern Religionen und Gottesdiensten gegenüber sich nicht also, sondern duldsam und achtend stellen. Das aber wäre ein zu grosses Wunder, wenn auf religiösem Gebiete jener Hang zur Ausschliessung sich nicht irgendwo sollte einen Weg gefunden haben. Ein offener Tempel oder Altar, an den jeder hinantreten kann mit seinem Gotte zu verkehren, ein offenes Opferfest, an dem jeder sich ohne weiteres betheiligen kann, dies war auch bei den Griechen nicht die alleinige Art der Gottesverehrung. Es gab auch geschlossene, ja geheime Gottesdienste. Und solche geschlossene Opfer und Feste, an denen nur diejenigen, die einem gewissen Stamme oder einer gewissen Bürgerschaft angehörten, den Zutritt hatten, die mehr eine politische Bedeutung hatten und behielten, sind auch verständlicher. Wir haben es hier zu thun mit jenen mehr den religiösen Charakter in ihrer Abschliessung tragenden und geheimen Gottesdiensten, zu deren Theilnahme es bestimmter Vorbereitungen bedurfte und bestimmter Empfehlungen oder Einführungen durch einen schon aufgenommenen Theilnehmer, bestimmter Anweisungen für das Verhalten in jedem Momente und jedem Abschnitte der ungewöhnlicheren, verwickeltern, wohl sogar durch mehrere Grade und Zwischenzeiten sich ausdehnenden Ceremonien, wie sie natürlich für exklusive Gottesdienste und ausserordentliche Anbetung sich eignen. Und wenn mit der damit verbundenen Pflicht der Geheimhaltung, so ist dies gar erklärlich: denn es soll ja eben etwas ausgeschlossenes sein. Solche Gottesdienste heissen oft vorzugsweise (denn diese Ausdrücke gelten auch für andere Opfer und heilige Handlungen) Vollendungen oder Vollbringungen (*τέλη, τελεταί*), wofür wir „Weihen“ an die Stelle zu setzen pflegen: was auch gar wol geschehen kann und sich namentlich wegen des daneben stehenden Zeitworts „weihen“ empfiehlt, womit wir für

das entsprechende griechische Zeitwort (τελεῖν), das also eigentlich „vollbringen“ oder „vollenden“ sein würde, Uebersetzungen entgehen, die unerträglich oder wenigstens sehr auffallend wären*). Auch Orgien wird bisweilen vorzugsweise auf solche Geheimgottesdienste angewendet. Aber der eigentliche Name für solche geheime Gottesdienste ist Mysterien. Also wer in einen solchen Gottesdienst aufgenommen war, der war dem ganz besondern Schutze der betreffenden Gottheit in einem Grade empfohlen, auf den kein aussenstehender Anspruch hatte. Dass die ursprünglich örtlichen Mysterien von den Athenern so weit geöffnet wurden, dass jeder „Hellene“ sich durfte aufnehmen lassen, haben sie sich mit Recht als eine von ihren Liberalitäten angerechnet. Die Begnadigung dieser Gottheit blieb oft nicht blos eine allgemeine, sondern konnte sich auch auf besondere Gegenstände und Gaben beziehen. Z. B. auf einer an besuchter gefährlicher Seestrasse gelegenen, auch sonst wol durch Lage und Felsenbildung ungewöhnlich stimmenden Insel bildete sich oder befestigte sich ein solcher Gottesdienst, und es knüpfte sich vorzugsweise hier auch der Glaube daran, man werde auf der Seefahrt durch die Aufnahme von der Begnadigung dieser Gottheiten vor den Meeresgefahren gesichert sein. Aber keineswegs dies allein. Auch sonst, namentlich auch bei andern grossen Gefahren hielt man des Eingeweihten Gebet zu den Samothrazischen Göttern für besonders kräftig (Arist. Friede 278. Lob. Agl. 1219). An die eleusinischen Mysterien, in denen die verehrten Hauptgottheiten waren, Demeter und ihre Tochter Persephone, die Königin der Unterwelt, knüpfte sich der Glaube, der dort aufgenommene werde diesen Gottheiten nicht nur für dieses, sondern auch für jenes Leben empfohlen sein. Natürlich, es war ja die Unterweltsgöttin, der man sich durch die Weihung empfahl. Es war der Glaube, Demeter führe ihre Tochter, welcher ja einen Theil des Jahres in Oberwelt und Olymp zurückzukehren vergönnt worden, zu gewisser Zeit während der Festzeit selbst diesen Weg und besuche dabei die attische Stätte; gewiss galt in Attika der Glaube sie ziehe

*) Im Lateinischen sonderbarer Weise in entgegengesetzter Weise initia und initiari; doch wol bedeutend Eintritt, Eintrittsceremonie, Eintrittsfest.

in einem gewissen Momente derjenigen Hochfeier, während welcher an ihre ehemalige Aufnahme und dankbare Anwesenheit durch Darstellungen und Reliquienvorzeigung erinnert wurde, durch den geschlossenen Raum der versammelten Gemeinde, die eben hier wider den sonstigen griechischen Gebrauch in einem geschlossenen und gedeckten Tempelsaale versammelt war (Aristid. Eleus. I, 421: εἰς οἶκος). So war man sogar begnadigt worden mit diesen Gottheiten unter demselben Dache gewesen zu sein. Und mit alle dem vergegenwärtigt man sich gar wol die gehobenen Gefühle, welche jener Gottesdienst erweckte. Würde übrigens an einer oder der andern Stelle, in welcher von Dichtern oder Prosaisten diese Mysterien gepriesen wurden, der Zug allein herausgehoben sein, dass sie für Sterben und die Zustände nach dem Sterben zuverlässigere Hoffnung gewähren, so wäre das ja nicht zu verwundern. Gewöhnlich wird jetziges und künftiges Leben verbunden genannt. Wie in jenem Epigramm aus der Augusteischen Zeit (des Crinagoras, bei Lob. S. 69): Es lohne auch für einen sesshaften eine Reise nach Athen, „damit du jene Nächte der grossen Demeterzeremonien sehest, von denen du unter den Lebenden ein sorgenbefreites und wenn du zu den Gestorbenen gelangst ein leichteres Herz haben wirst.“ Oder Cicero selbst (Gesetze II, 14 Lob. S. 73): „dein Athen, sagt er zu seinem Griechenfreunde Attikus, scheint viele andere hervorragende Dinge hervorgebracht zu haben: aber nichts hervorragenderes als jene Mysterien, durch welche wir aus dem rohen und wilden Leben zur Humanität gebildet und gesänftigt worden und in Wahrheit, wie ihr Name besagt (Initia), zur Erkenntniss der Anfänge (er meint also der Grundlagen) des Lebens gelangt sind, und aus denen wir nicht nur Gründe entnommen, freudig zu leben, sondern auch mit besseren Hoffnungen zu sterben.“ In dem ältesten Dokument über die attischen eleusinischen Mysterien, einem Hymnus, der über die Solonische Zeit hinausreicht, heisst es, nachdem erzählt worden, wie Demeter selbst den Fürsten von Eleusis die Anweisung über die einzurichtenden Ceremonien gegeben (δρησμοσύνην ἱερῶν), dann also (V. 483): „Beglückt wer das geschaut von den Menschen! Wer aber ungeweiht der Heiligthümer (ἀτελὴς ἱερῶν) und untheilhaft, der hat nimmer gleiches Loos, auch

gestorben unter der wüsten Finsterniss." Und einige Zeilen später: „Hochbeglückt wen der erdbewohnenden Menschen jene Göttinnen geneigten Sinnes lieb haben. Alsbald schicken sie ihm zum Herdgenossen (ἐφέστιον) in das grosse Haus den Reichthum, der den sterblichen Menschen Fülle gewährt." Also es wird demjenigen, welcher der Gnade jener Göttinnen durch Einweihung empfohlen ist, nicht allein die Hoffnung auf ein besseres Jenseits, sondern eindringlich sogleich ein glückliches Diesseits in Reichthum und in Fülle zugesagt. Setzte ja überhaupt der Mythus auch gleich mit der Einsetzung dieser Mysterien ein hiesiges Wohlerhöhen durch Gabe oder Lehre des Anbaus oder Ausbreitung des Getreides in Verbindung. Worin jenes nun mit grösserer Hoffnung zu erwartende bevorzugte Leben der Eingeweihten da unten bestehe? Nun das war dem Einzelnen überlassen sich zu denken und, wenn er sinnig und gebildet genug war, angeregt darüber nachzudenken, auch, wenn er so gestimmt war, was er aus seiner Bildung hineinlegte, in den Ceremonien angedeutet zu finden. Worüber sich wol allmählich eine Art Tradition bildete. Der grossen Menge ohne Zweifel hat dabei vorgeschwebt Heiterkeit unter stetem Sonnenschein, Zusammenspazieren mit den Seinigen u. dgl. Aristophanes, der in den Fröschen, welche grösstentheils in der Unterwelt spielen, dort einen Chor der Eingeweihten aufführt, lässt sie heitere Tänze führen, Prozessionen zu dem Hause der Persephone in Fortsetzung der obern Ceremonien bei den Mysterien. Sie schliessen ihren Gesang mit den Worten: „Denn wir allein haben Sonne und heiliges Licht, die wir eingeweiht worden und ein Leben geführt haben gottesfürchtig gegen Fremde und Angehörige." Diesen Zusatz nehmen wir gern hin. Werden aber doch nicht vergessen „die sich stets gleich bleibende menschliche Natur," dass es doch bequemer ist den Zusatz fallen zu lassen und unter Frömmigkeit die Leistungen des äussern Ceremoniels zu denken. Es tritt übrigens auch die Vorstellung auf, dass die Nichteingeweihten dort erwarte in jenem Unterweltssumpfe zu liegen (Plato Phaedo 69. Aristid. Eleus. 421) oder gleich den Danaiden Wasser in ein durchlöchertes Fass zu tragen (Plato Gorgias u. a., s. Otto Jahn, Darstellungen der Unterwelt auf röm. Sarkophagen, S. 276.) Die Volksvorstellung

nämlich, dass das blosse Unterlassen der Einweihung ein dort unten hart zu büssendes Verbrechen gegen die Götter, gegen die Unterweltsgötter sei. Sehr begreiflich also wenn ein Diogenes sagte oder man ihn sagen liess, es sei lächerlich anzunehmen, ein Agesilaos, ein Epaminondas würden im Sumpfe liegen, der erste beste eingeweihte, ja eingeweihte Bösewicht dagegen dort bevorzugt sein (Diog. La. VI, 39 und Menagius u. Julian or. VII p. 238), und wenn Plutarch (de aud. p. 21 f.) solche Aeusserung als eine sehr fest zu haltende Gegenerinnerung hervorhebt gegen eine Stelle des Sophokles, die viele Gemüther, der Uneingeweihten nämlich, beunruhigen müsste: sie hiess, wir wissen leider nicht von wem und in welchem Zusammenhange gesprochen: „dreimal glücklich die Sterblichen, die, nachdem sie diese Weihen geschaut in den Hades gehen: denn ihnen allein wird dort zu Theil zu leben, den Uebrigen alle Uebel dort*).“

10. Wie die Mysterien ein Beweis sind, dass der Gedanke an das bewusste Fortleben im griechischen Volke lebendig war und auch in dem Kultus seine Stätte hatte, so ein zweites, der auch erst in nachhomerischer und nachhesiodischer Zeit entstandene Heiligen- und Gräberkultus.

„Nach der Schlacht von Platää übernahmen es die Platäenser den gefallenen und dort begrabenen Hellenen die jährlichen Todtenöpfer zu bringen (*ἐναγίζειν*). Und sie thuen dies noch bis jetzt auf folgende Art. Am sechzehnten des attischen Monats Mai-

---

*) Eleusinien wurden auch ausserhalb Attika an verschiedenen Orten gefeiert, und zwar auch unter diesem Namen, welche für Filialen der attischen Mysterien in Eleusis galten. Man findet sie genannt bei Lobeck S. 43. Anderwärts ähnliche Demeter-Persephonefeste, wenn auch nicht unter diesem Namen, unter denen die bedeutendsten wol die sicilischen sein möchten.

Geheime und geschlossene Gottesdienste haben sich in späteren Jahrhunderten im europäischen und asiatischen Griechenlande sehr gemehrt. Es bildeten sich viele geschlossene Gesellschaften zur Verehrung der einzelnen Gottheiten. Dies geschah, wie ich glaube, aus Aristokratismus. Denn die Theilnahme an solchen Gesellschaften war ohne Zweifel mit Kosten verknüpft; sie gewährte aber auch Befriedigungen der Eitelkeit. Es wurden allerhand priesterliche Aemter und Funktionen eingerichtet, zu deren Ehren und Titeln man oft schon die vornehmen Kinder aufnehmen liess.

makterion (der dem böotischen Alalkomenios entspricht) halten sie eine grosse Prozession, welcher vorangeht gleich mit Tagesanbruch ein Salpinxbläser, der Zeichen zum Angriff bläst: es folgen Wagen mit Myrten und Kränzen und ein schwarzer Stier, ferner Wein- und Milchspenden in Amphorn, Oel und Salben in Krügen tragende freie Jünglinge: denn kein Sklave darf sich mit irgend einer Dienstleistung damit befassen, weil jene Männer starben für die Freiheit: zuletzt der Archon von Platää, der sonst nie ein Schwert anrühren darf noch eine andere Kleidung als eine weisse tragen, er zieht diesmal mit einem rothen Chiton bekleidet und eine Urne tragend, die er aus dem Archive genommen, mit dem Schwerte gegürtet mitten durch die Stadt zu den Gräbern hin. Hierauf nimmt er Wasser aus der Quelle und wäschst selbst die Grabsäulen ab und salbt sie mit wohlriechendem Oel, und nachdem er den Stier in die Feuerstätte geschlachtet und gebetet zu Zeus und zu dem unterirdischen Hermes, ruft er herbei die tapferen Männer, die für Hellas gestorben, zur Mahlzeit und zum Blutgenuss. Sodann mischt er einen Mischkrug Weins, und indem er die Spende ausgiesst sagt er dabei: „ich trinke zu den Männern, welche für die Freiheit der Hellenen starben.“ Diese Feier also bewahren die Platäenser noch bis auf den heutigen Tag.“

So erzählt Plutarch (Aristid. 21). „Die Marathonier, berichtet Pausanias, verehren die in der Schlacht gefallenen, Heroen nennend, und den Marathon, von welchem der Demos den Namen hat“ (I, 32, 4, vergl. 3). Und der Rhetor Aristides sagt von solchen für das Vaterland Gefallenen (*ὑπὲρ τῶν τεττ.* T. II p. 230 Dind.) man könnte sie nennen unterirdische Wächter und Böses abwehrende Erhalter der Hellenen, welche das Land um nichts weniger schützten als der in Kolonos ruhende Oedipus oder andere an andern Stellen des Landes, von denen man vertraut dass sie dort zum Frommen der Lebenden begraben liegen. Mit einer Wirksamkeit also, wenn auch lokaler Wirksamkeit: wie dies überhaupt einer der fest zu haltenden Züge ist für die den Göttern gegenüber eingeschränkte Heroenmacht. Und voll war Griechenland von solchen Verehrungen verdienter Männer, theils noch mancher in einer Gesammtheit zusammenbegrabener, theils einzeln verdienter und bevorzugter Männer, welche solche Verehrung genossen,

und nicht nur aus mythischer, sondern auch aus historischer Zeit*). Verdiente Herrscher und Städtestifter und Koloniengründer, wie jener Miltiades (doch wol auch dieser unter Einfluss der Gräcisirung) bei den Dolonkern im Chersones, wie Gelo und Hiero in ihrer sizilischen Heimath. Und der Städte und Kolonien Gründer und Einrichter und Führer (mit dem technischen Namen Ktisten, Oikisten, Archegetai) bildeten eine besondere Klasse, deren Verehrung herkömmlich war und welche oft gewissermassen als im Centrum der Stadt ihre Gräber auf der Agora erhielten. Ist jener Battus, der Stifter von Cyrene, vielleicht mythisch und jedenfalls mit Mythen umgeben, dessen Grabesverehrung unter Pindars wenigen Worten (Pyth. V, 85) uns noch heute mit einem religiösen Gefühle berührt — wie jene Erwähnung des Pelops in seiner Herosverehrung in Olympia (Olymp. I) — so kann für uns eine gleiche Wirkung es keineswegs hervorbringen, wenn wir mitten aus den Wirren des peloponnesischen Krieges Folgendes erfahren (Thucyd. V, 11) über Brasidas, nachdem er Amphipolis aus der Gewalt der Athener wieder befreit, dabei aber in der Schlacht tödtlich verwundet war. „Und die ihn aus der Schlacht aufhoben und in die Stadt retteten, brachten ihn noch lebend hinein, und er ward noch inne dass die Seinen gesiegt, starb aber bald nachher. Und alle zum Kampfe Verbündeten gaben das Geleit in Waffen, als sie ihn von Volks wegen begruben in der Stadt an der Stelle wo jetzt die Agora ist: und für die Zukunft haben die Amphipoliten das Grabmal umfriedigt und bringen ihm als Heros nach Heroenritus die Opfer dar und haben ihm die Ehren jährlicher Spiele und Opfer gestiftet, und gaben die Kolonie ihm als Stifter (*οἰκιστῇ*) zu eigen, nachdem sie die Hagnonsbauten niedergeworfen [Hagnon war es, der bei der Stiftung der athenischen Kolonie in Amphipolis der Führer und Stifter gewesen] und vernichtet hatten was etwa als ein Andenken an seine Gründung übrig bleiben könnte, weil sie meinten Brasidas sei ihr Soter (Retter, aber es ist ein religiöses technisches Wort) geworden, und — indem sie gegenwärtig aus Furcht vor den Athenern den Lazedämoniern schmeichelten,

*) Die Gelehrten kennen als ein Hülfsmittel hier Keil's Aufsatz in den Analecta epigraphica et onomatologica.

auch würde Hagnon bei dem kriegerischen Verhältniss der Athener eben so wenig noch zu ihrem Vortheil als zu seiner Befriedigung die Ehren geniessen.“ (Nämlich unfreundlich oder feindlich gesinnte liess man an die Gräber nicht gern heran, man fürchtete vielmehr den Gestorbenen damit zu beleidigen, und überhaupt ist es den Gestorbenen lieb, in befreundeter Erde zu liegen.) Hier freilich weht uns — und leider müssen wir uns für die späteren Jahrhunderte daran gewöhnen — neben dem Heroendienst viel Herrendienst und an ein Gemisch von religiösen und irreligiösen Motiven, von dem klugen Geschichtschreiber offen, man möchte fast sagen unbarmherzig uns vorgezeigt.

Mehr Herz bringen wir entgegen, wenn wir erfahren, dem Harmodius und Aristogiton, über die aus dem athenischen Munde so oft in dem bekannten schönen Tischliede auch die herzlichen Worte gehört wurden

Liebster Harmodius, du bist wol nicht gestorben,
In den Inseln der Seligen, sagt man, weilst du,
Wo der schnellfüssige Achilleus,
Wo der Tydide, heisst's, und der tapfere Diomedes —

wenn wir erfahren dass ihnen jährlich von dem Polemarchen ein Opfer gebracht wurde. Oder etwa von Timoleon (Plut. Timol. 39), dass bei der unter ungewöhnlicher Betheiligung erfolgenden Bestattung, nachdem die dazu auserwählten Jünglinge die geschmückte Bahre durch die in Trümmern liegenden Paläste des Dionysius hindurch getragen, der Herold als dieselbe auf den Scheiterhaufen gesetzt war, verkündete: „Das Volk der Syrakuser beerdigt den Timoleon Timodemos Sohn den Korinthier für zweihundert Minen, und hat ihm Ehren bestimmt für alle Zeit mit musischen, ritterlichen und gymnischen Spielen, weil er der Tyrannenherrschaft ein Ende gemacht und die Barbaren überwunden hat und die grössten der vernichteten Städte wieder gegründet und den Sikelioten ihre Gesetze zurückgegeben! Das Grab für den Körper errichteten sie aber auf der Agora, und nachdem sie später Säulengänge umher erbaut und Ringschulen darin eingerichtet hatten, gaben sie es als Gymnasion für die Jünglinge hin und nannten es das Timoleonteum.“ Denn obgleich es nicht gesagt ist, so ist es doch wol wahrscheinlich (s. Keil Anal. epigr. S. 52), dass bei den

jährlichen Spielen dem Timoleon auch irgend eine Opferverehrung dargebracht wurde. Vielleicht in Verbindung mit einem Gotte, wie auch bei Verehrung altmythischer Heroen nicht selten geschah. Die Grade und Abstufungen der Heroenverehrung waren vielfach: mancherlei Spenden, besonders Spenden im engern Sinne, d. h. Weihegüsse (Libationen), unblutige Speiseopfer, Thieropfer, Gräber, Altäre, Heroenkapellen oder Heroentempel (ἡρῷα). Aber in allen diesen Dingen fand ein strenger Unterschied statt zwischen den Formen (auch baulichen Formen) und Ceremonien der Götterverehrung und der Heroenverehrung. Und wäre doch der Unterschied zwischen den Verehrungen der Heroen aus der mythischen Zeit und der historischen Zeit nicht mehr und mehr verwischt worden: zwischen den altüberlieferten, durch älteste Sage und epischen Gesang verbreiteten und gehobenen Heroen, nebst den ihnen allmählich zugeschaffenen idealen Schutzgottheiten und Eponymen von Ländern, Städten, Zünften, die aber in die altmythische Zeit hineinversetzt und eingeordnet wurden, zwischen diesen also und den Verehrungen von Personen aus sicherer geschichtlicher Zeit. Freilich in den älteren Jahrhunderten, wenn wir uns nur in griechische Gefühlsweise versetzen, können wir es wol begreifen, wie von Zeit zu Zeit einzelne, durch ungewöhnliche, über die gewöhnliche Menschengrenze hinausgehende Begabung sich als besondere Lieblinge der Götter der Verehrung empfahlen, ja durch übermenschliche, auch männliche Schönheit, oder durch übermenschliche Stärke, wie mehrere Athleten, die ja in den göttergeheiligten Spielen zu Ehren der Götter ihre Siege suchten, — und das Orakel, für solche Fälle befragt, pflegte seine Beistimmung nicht zu versagen, es war eben dem Nationalgefühl angemessen: — oder auch sonst als Götterlieblinge Bewährte, z. B. jene sizilischen Jünglinge (die Sache scheint doch historisch, wiewol die Einzelheiten in der Volkssage variirten), die bei einem Ausbruche des Aetna ihre Eltern auf die Schultern nahmen und hindurch gerettet waren, während die übrigen umkamen. Denn für das Verwachsensein des Heroenthums mit dem Volke zeugt auch das dass gerade in dieser Sphäre Geschichten sich bildeten, die man ihrem Charakter nach vorzugsweise Volksmärchen nennen könnte, liebliche und — grausliche. Nämlich,

wie das griechische Volk sich eben viel mit den Heroen beschäftigte, auch nach dieser Seite hin waren die Heroen ein ungemein wichtiger Faktor geworden. Denn die Heroen waren es auch, welche ganz besondere Furcht einflössten, deren Groll ganz besonders gefürchtet ward, wenn man ihnen irgend etwas schuldig geblieben war. Da war nun zuerst — alles dem Homer fremde Vorstellungen — der Groll eines Erschlagenen gegen seine Mörder, der selbst oder durch einen diesen Groll personifizirenden Rachedämon — seinen Alastor — bis zur Sühne, etwa durch einen dem Erschlagenen gestifteten Kultus, verheerend auf Einzelne, auf Familien, auf Landschaften wirkte. Aber das ging nun hinab bis auf Unterlassung kleinerer Verpflichtungen, die man damals, eben seit der Entstehung des Glaubens an das dortige bewusste Fortleben, beim Sterben, Bestatten, Gräberkultivirung und Gräberkultus als heilige Pflicht anerkannte, welche von Seiten der angehörigen Einzelnen und der Familie zu beobachten eine religiöse Verpflichtung war, deren Beobachtung sogar der Staat, um nicht Unheil heraufzuziehen, unter seine Kontrolle nahm. Das sind nun also die Empfindungen, aus denen wir nunmehr die ausserordentliche Heiligkeit „der Gräber der Vorfahren“ stets betont finden, die Zerstörung dieser Gräber bei feindlichen Einfällen als Frevel und Leid neben der Zerstörung der Göttertempel genannt, und eingeführt finden die geordneten, der Familie obliegenden Grabesspenden und sonstigen Grabesleistungen, die auch von Seiten des Staates eintretenden Todtenfeste.

War man sich aber der Leistungen bewusst und hatte gegen die unten weilenden ein gutes Gewissen, so erschienen sie in freundlichem Licht. „Wir opfern ihnen mit Enagismen (dies ist der gottesdienstliche Ausdruck für die den Todten dargebrachten Opfer) wie den Göttern und wenn wir ihnen die Spende ausgiessen, bitten wir sie uns das schöne hieher hinaufzusenden“ hiess es in einer Stelle des Aristophanes (Stob. flor. 121, 18: bei Bergk-Meineke fr. 1 Tagenistae), welche das dortige glückliche Leben der Hingegangenen hervorheben sollte: „weshalb sie ja auch die Seligen genannt wurden:“ spricht ja jedermann: der Selige ist dahin gegangen (ὁ μακαρίτης οἴχεται).“ So alt ist dieser Ausdruck. Aber ihnen gerecht musste man geworden sein, ein gutes Gewissen musste

man gegen sie haben: und dafür war ja gesorgt. An einer Stelle der Platonischen Republik (427. b) ist zusammengestellt „Gründung von Heiligthümern und Opfer und andere Verehrungen der Götter und Dämonen und Heroen und ferner die Gräber der Gestorbenen und was man den Dortigen zu leisten hat, um ihrer gnädigen Stimmung versichert zu sein" (*τελευτησάντων αὖ θῆκαι καὶ ὅσα δεῖ τοῖς ἐκεῖ ὑπηρετοῦντας ἵλεως αὐτοὺς ἔχειν*). Es ist hier also ein Unterschied gemacht zwischen Heroen und dann als eine niedrigere Stufe „die Gestorbenen." Und es ist dies schon begreiflich trotz dem dass auch „Heroen" oft der allgemeine Ausdruck für die Dahingegangenen einst oder eben Menschen gewesenen ist, in so fern sie mit Ansprüchen der Verehrung gedacht werden, und trotzdem dass mit den Ausdrücken „Götter, Dämonen, Heroen" oft der ganze Kreis der Verehrung beanspruchenden, der über die Menschen eine Macht ausübenden, einwirkenden Höheren (*κρείττονες* genannt) zusammengefasst wird. Es sonderten sich doch aus allen Dahingegangenen eine Klasse hervor, die durch verbreitetere und eindringliche Mythen, — und auch an historische Personen hatten sich solche Mythen angesetzt, — durch grössere, öffentlichere Feierlichkeiten und Feste, durch die damit verflochtene Vorstellung einer grösseren Wichtigkeit ihrer Wirksamkeit auf die Lebenden sich aus der stets überwiegenden Masse der alltäglich Sterbenden, die aber doch ihre Ehren verlangten und erlangten, und auch mit Pietät erlangten, sich emporhob. Und so können diese vorzugsweise unter dem Namen der Heroen gehn: wie dort bei Plato geschehen ist. Wie es auch bei manchen zum angeordneten Ritus gehörte, dass sie ausdrücklich gerufen werden mussten als „Heroen" mit Anwendung des Namens „Heroen", (wie es Pausanias von der marathonischen Verehrung ausdrücklich besagte), — wie es auch, um dies beiläufig zu bemerken, bei manchem Ritus gemeinsam verehrter Heroen geordnet stand, sie alle einzeln mit Namen anzurufen.

Dieses ausserordentlich reichliche Kapitel über Heroen und Heroenverehrung musste hier in äusserster Kürze und im nothwendigsten berührt werden. Das war schwierig und etwas schwerfällig. Allein es musste vorgelegt werden und daran erinnert, wie sehr die Vorstellung von einem Fortleben der Gestorbenen mit den reli-

giösen Volks-Vorstellungen verbunden und in fest zu leistenden Kultushandlungen und Kultusinstitutionen verbreitet war. — Und nun?

11. Ja nun ist nichts nöthiger als uns zu erinnern, nicht etwa in diesem Bereiche, man erlaube mir den Ausdruck, die Rechnung ohne den Wirth machen zu wollen. Wovor wir Gelehrten uns immer zu hüten haben, dass wir nie vergessen aus den Büchern in das Leben zu sehen. Es könnte Gelehrten einer spätern Zeit wol begegnen, wenn namentlich auch die Litteratur lückenhaft geworden, aus den heutigen christlichen Lehrbüchern und Gesangbüchern und Katechismen, in Volk und Schule verbreitet, den Beweis zu führen, in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts sei der sichere, sei der als christlicher Glaubensartikel da überall feststehende Glaube an die Unsterblichkeit, ja wol gar in der eigentlich rechtgläubigen Form ein allgemein verbreiteter gewesen. Und dennoch — wie wenig würde das der Wahrheit uud Wirklichkeit entsprechen! Sehen wir uns also um, wie felsenfest es damit etwa in Griechenland bestellt war trotz des allen und trotz des Grab- und Heiligenkultus und trotz der Mysterien.

1. Nach dem Obigen, was wir über die eleusinischen Mysterien hörten, wird ja wol jeder Athener wenigstens sich beeilt haben, sich einweihen zu lassen, um jener gesicherten Hoffnungen über gegenwärtiges und künftiges Leben theilhaftig zu werden. Dem war doch nicht so. Im Frieden des Aristophanes finden wir im Gespräche zwischen Hermes und Trygäos folgendes (V. 371): Hermes: weisst du dass Zeus für jeden der dies thut den Tod angedroht hat? Trygäos: So ist also für mich jetzt die Nothwendigkeit dass ich sterbe? Hermes: Ja freilich wohl. Trygäos: So leihe mir doch nur drei Drachmen zu einem Ferkelchen: denn ich muss mich einweihen lassen ehe ich sterbe.

2. Man lese doch folgendes Gespräch, das Plato einen reichen, nun hochbetagten Athenienser mit Sokrates führen lässt (Republ. I S. 330 d.), ob es aussieht dass jener in die Mysterien eingeweiht sei, oder wenn, ob etwas von der grossen Sicherheit darin zu verspüren ist. Das Gespräch, soweit es hier nöthig ist, ist nicht ganz kurz, allein es ist jedenfalls zu lesen anziehend, es enthält ein hübsches Stück Menschenkenntniss.

Sokrates spricht also: „Sage mir doch noch dieses. Welches ist das grösseste Gut, das du glaubst durch den Besitz grossen Vermögens genossen zu haben? Es ist etwas, erwiderte Kephalos, was mir vielleicht nicht viele glauben würden. Wenn jemand in die Zeit gekommen, wo er meint nun bald zu sterben, dann kommt über ihn um gewisse Dinge eine Furcht und Sorge wie früher nicht. Denn die Erzählungen (μῦθοι), welche gehen über die Dinge im Hades, dass derjenige, der hier Unrecht gethan, dort büssen müsse, die er bis dahin verlacht, die quälen jetzt seine Seele, sie möchten doch wahr sein, und sei es aus Alterschwäche, sei es weil er den dortigen Dingen näher gekommen, kann er sein Auge weniger davon abwenden. Da wird er nun voll Argwohn und Furcht und überrechnet und erwägt ob er gegen den oder jenen Unrecht geübt. Derjenige nun, der dann in seinem Leben viele ungerechte Handlungen findet, ist sogar oft aus dem Schlaf, wie die Kinder, aufgeweckt in Angst, und verbringt sein Leben in schlimmer Erwartung: wer sich aber nichts ungerechten bewusst ist, den begleitet stets süsse Hoffnung wie eine gute Alterspflegerin, wie auch Pindar gesagt. Denn, Sokrates, schön und ansprechend hat er es gesagt, dass „wer sein Leben gerecht und heilig durchgeführt, dem als süsse Alterspflegerin sein Herz hegend gesellt sich die Hoffnung, die am meisten der Sterblichen vielbeweglichen Sinn regiert.“ So sagt Pindar, ganz wunderbar vortrefflich. Das also ist es, worin ich des Reichthums grössesten Werth setze, nicht für jedermann, jedoch für den wohlgesinnten. Denn dass man auch nicht wider Willen jemand betrügen musste oder belügen, dass man nicht nöthig hat, weil man einem Gotte Opfer oder einem Menschen Geld schuldig geblieben, in Furcht dorthin zu gehen, dazu trägt der Besitz des Geldes ein grosses Theil bei.“

Ja aus dem Leben gegriffen ist das, wie aus dem heutigen Leben, in dem wir — keine Mysterien haben? oder viel erhabenere?

3. Wenn Redner vor grosser Versammlung griechischer, namentlich auch attischer Bürger sprachen, werden sie doch wol in Folge der hochgepriesenen und gesuchten Mysterien den Glauben an ein dortiges Fortleben als eine gesicherte

Sache voraussetzen. Isokrates redet oder lässt reden vor aeginetischen Richtern so in einer Erbschaftssache (Aeginet. 42): „Nun werden die Gegner sich vielleicht dazu wenden das zu sagen was ihnen allein noch übrig bleibt, dass Thrasyllos, der Vater dieser Frau, glauben würde entsetzliches zu erdulden, wenn die Gestorbenen von dem was hier geschieht eine Empfindung haben, indem er seine Tochter des Vermögens beraubt sähe. —“

Im Plataikos reden platäische Gesandte vor der athenischen Volksversammlung, um Hülfe gegen die Thebaner zu erbitten. Hierin heisst es (§ 60): „Ihr dürft auch der Fürsorge um eure Vorfahren nicht vergessen und die Pietät (εὐσέβεια), die ihr ihnen schuldig seid, nicht ausser Acht lassen: denn, wofern es dort eine Erkenntniss giebt über das, was hier geschieht, was würden sie empfinden wenn sie inne würden dass u. s. w. Lykurg in der Rede gegen Leokrates (c. 35 § 136): „ich glaube dass auch sein verstorbener Vater, wenn die dortigen eine Empfindung haben von dem was hier geschieht, gegen ihn der unbarmherzigste Richter sein würde, dessen ehernes Standbild er im Heiligthum des Zeus Soter den Feinden zu rauben und zu misshandeln durch sein Entweichen überliess.“ Lysias gegen Eratosthenes (§ 99): „gewährt euren Beistand den Gestorbenen: denn ich meine dass sie uns hören und dass sie wissen werden wie ihr abstimmt.“ Demosthenes (Truggesandtschaft § 66) „wie glaubt ihr wol dass eure Vorfahren, wenn sie das inne werden sollten, stimmen oder beschliessen würden? —“ Derselbe in der Leptinea (§ 87) „bedenket, wenn einige dieser Gestorbenen auf irgend eine Weise inne würden dessen was hier vorgeht, mit wie grossem Rechte sie zürnen würden.“

In einem Bruchstücke des Hyperides (Stob. floril. 124, 36) das offenbar einer Leichenrede angehört, wie sie von Staats wegen in Athen auf ihre gefallenen Krieger gehalten wurde, hiess es nach andern Trostgründen:

„Ausserdem, wenn das Sterben gleich ist dem nicht geboren sein, so sind sie befreit von Krankheiten und Trauer und dem übrigen was das menschliche Leben befällt. Wenn aber Empfindung im Hades ist und Sorge von der Gottheit, wie wir annehmen (ὥσπερ ὑπολαμβάνομεν), so ist zu erwarten,

dass ihnen, welche die den Göttern erwiesenen Ehren, die mit Auflösung bedroht waren, vertheidigt haben, eine ganz besondere Sorge von der Gottheit zu Theil werde."

Wir können nicht umhin, diese als Bruchstück uns überkommene Stelle der Schlusspartie seiner Leichenrede zuzuweisen, welche er auf die bei Lamia mit Leosthenes gefallenen gesprochen hat. Und können nicht umhin, die auch hier in dem Dilemma mit „wenn — wenn aber" im ersten Satze gemachte Konzession etwas auffallend zu finden, wiewol er im zweiten Satze „wenn aber wir fortleben" hinzusetzt; „wie wir annehmen:" nachdem er nämlich in einer frühern Partie dieser Rede unter unbeanstandeter Voraussetzung des Fortlebens in eine ausführliche Schilderung jenes dortigen Empfanges und Aufenthaltes eingegangen war, also: (bei Blass Hyper. XIII p. 63:)

„Dass ihnen bei uns und allen übrigen Lob und Beifall gesichert, ist hienach klar. Das aber verlohnt zu bedenken, wer im Hades ihren Anführer begrüssen wird. Glauben wir nicht, es werden kommen den Leosthenes zu begrüssen und zu bewundern auch jene Führer, welche einst gegen Troja zu Felde zogen, denen verwandte Thaten er unternommen, sie aber so weit übertroffen hat, da sie mit dem ganzen Hellas eine Stadt erobert, er aber mit seinem Vaterlande allein die Macht, welche ganz Europa und Asien beherrscht, gedemüthigt. Und jene haben um einer gemisshandelten Frau willen die Abwehr unternommen, er aber hat den drohenden Misshandlungen aller hellenischen Städte ein Ziel gesetzt im Verein mit den Männern, die jetzt mit ihm begraben werden. Herankommen werden die Führer, die nach jenen gewesen, aber würdiges der Tapferkeit jener vollbracht haben, Miltiades mein' ich und Themistokles und die übrigen, welche Hellas freigemacht und ihrem Vaterlande die Ehre, ihrem eignen Leben den Ruhm erworben: und auch sie hat Leosthenes an Kühnheit und Klugheit übertroffen, da jene die hereinbrechende Macht der Barbaren zurückschlugen, er aber schon ihr Hereinbrechen verwehrte, und jene im eigenen Lande die Feinde kämpfend vor Augen sahen, er aber im Feindesland die Gegner überwand. Auch sie, denke ich, die ihre gegenseitige Freundschaft eben so zuverlässig dem Volke erwiesen, Harmodius

mein' ich und Aristogiton, können niemand für verwandter mit sich, für treuer gegen euch erachten als Leosthenes und die mit ihm gekämpft, und können im Hades niemanden lieber als diesen sich zugesellen. Gewiss: denn diese haben nichts kleineres vollbracht als jene, sondern, wenn man's sagen darf, grösseres. Es haben jene den Tyrannen des Vaterlandes ein Ziel gesetzt, diese den Tyrannen von ganz Hellas!"

Es ist in dieser Stelle recht viel aufgetragene Rhetorik „ad hominem." Das entschieden angenommene dortige Fortleben und die Art desselben, wie es plastisch gedacht wird, ist deutlich. Und ist hier geschehen, was der Redekünstler Dionysios von Halikarnass in seiner Rhetorik für solche Grabreden als Regel vorschreibt (VI, 5): „Zuletzt muss man über die Seele sprechen, dass sie unsterblich ist, und dass es für solche Männer wie diese, die unter den Göttern sein werden, besser war dort hinzugehen*)." Es ist von Hyperides, sag' ich, dieses geschehen, und in einer für damals populäreren Form als diejenige — vermuthlich die Platonische, unten zu besprechende — an welche Dionysios wahrscheinlich mit seinem Ausdruck „unter den Göttern sein" gedacht hat. Wenn wir Erwähnung der Art in Uebungsreden, Schulreden gar nicht finden oder wenigstens gar nicht um so zu sagen ausgebeutet, ist es noch auffallender als in staatsmännischen Reden. Im Menexenus (den immer noch für Plato's Werk zu halten ich andern überlassen muss), lässt der Verfasser die nun Gefallenen ihre zurückbleibenden Väter und Mütter ermahnen, sich nicht übermässiger Trauer hinzugeben, sondern „wenn eine Empfindung der Gestorbenen über die Lebenden stattfindet," dass sie dieses als den schlechtesten Liebesdienst empfinden würden. Diese vorübergehende Formel ist hier alles. In der fälschlich unter Lysias Namen gehenden nicht einmal so viel. In einer dritten, auf die gefallenen bei Chäronea geschriebenen — fälschlich unter Demosthenes

*) ἐπὶ τέλει δὲ περὶ ψυχῆς ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ὅτι ἀθάνατος, καὶ ὅτι τοὺς τοιούτους ἐν θεοῖς ὄντας ἄμεινον εἰκὸς ἀπαλλάττειν. Die Worte haben eine Verderbung, der Sinn ist klar. Für εἰκὸς denke ich ἐκεῖσε, aber auch ὄντας kann nicht richtig sein, vielmehr ein Futurum. Man könnte vorschlagen διάξοντας.

Namen gekommene, dessen wirklich gehaltene Rede auf jene gefallenen wir bei dieser Gelegenheit schmerzlich vermissen — ist es gegen den Schluss kurz und in einer, möchte man sagen, etwas geschraubten Form geschehen*). Und wie ist es in der staatsmännischen und überhaupt bedeutsamsten aller uns vorliegenden Leichenreden? Nicht mit einer Sylbe lässt Thukydides seinen Perikles der Fortdauer gedenken. Es hätte trotz dem ganzen vorherrschenden Ernst wohl geschehen können, z. B. etwa am Schluss bei der Anrede an die anwesenden Mütter. Es muss ihm doch mehr im Sinne des Perikles wie ohne Zweifel auch seinem eigenen geschienen haben, es lieber nicht zu thun. Nichts ist uns, muss uns heut zu Tage begreiflicher sein, als dass über diesen Punkt bedeutende Männer der Wissenschaft wie des Lebens und Staatsmänner, nicht nur aus verschiedener Zeit, sondern sogar auch aus derselben, auf abweichende Art denken, reden und schweigen. Für Vergleiche mit der Gegenwart vergesse man nicht, dass nur solche Grabreden zur Vergleichung passen, welche nicht von Geistlichen gehalten werden oder wurden: und nicht nur Grabreden, sondern auch andere Schriften.

12. Die Vorstellung von der Unterwelt, nach welcher wir unter ganz bekannter Zeit und Umständen den Staatsmann Lykurgus vor der atheniensischen Bürgerschaft am Grabe ihrer für das Vaterland Gestorbenen sprechen hörten, war diese: dass sie dort unter den kürzere oder längere Zeit vorangegangenen ein freundliches Leben führen würden, diejenigen, die hervorragende Verdienste sich erworben, mit besonderer Anerkennung auch von den dortigen, und namentlich von denjenigen dortigen, die gleiche Verdienste sich im

---

*) Demosth. epitaph. 1399 § 36 p. 590 T. II Bekk. — „Männer also von solchen Verdiensten, denen solche — geschilderte — Anerkennungen und Ehren zu Theil werden, wie sollte man sie nicht für glücklich halten müssen? Von denen man billigerweise wird sagen dürfen, sie seien Beisitzer der untern Götter und in den Inseln der Seligen in denselben Rang gestellt wie die früheren tapferen Männer. Hat ja auch über jene dies niemand, der es gesehen, verkündigt, sondern die wir lebenden der hier oben gezollten Ehren würdig erachteten, von denen ahnten wir es durch die hohe ihnen gewordene Anerkennung und glaubten dass sie auch dort derselben Ehren theilhaftig werden.“

Leben erworben hatten. Bei solchen Verdiensten mochten auch damals wol und namentlich bei einer Gelegenheit wie diese vorzugsweise und zuerst Verdienste um Vaterland und Staat im engern Sinn sich hervorstellen, gewiss aber auch in der allgemeinen Vorstellung bei einem athenisch oder hellenisch gebildeten Publikum hohe Dichterverdienste und nationale sonstige Verdienste, wie z. B. eines Homer, eines Pindar, — die ja auch nach hellenischer Vorstellung des Staatswesens ein wesentlicher Theil waren — sich der Phantasie darstellen. Es ist nun dieses ja derselbe Boden, auf dem bereits die Pindarischen, Aeschyleischen Vorstellungen sich bewegten. Und es ist derselbe, auf welchem stehend wir achtzig Jahre früher den Sokrates sprechen hören in der Apologie, welche ihm Plato in den Mund legt, welche von Plato jedenfalls bald nach dem wirklichen Ereignisse geschrieben ist. Wir finden darin gar nichts von der spätern Epoche machenden Platonischen Lehre über das Nachleben, sondern eben dieselbe populäre Grundlage, die wir eben besprochen. Erinnern wir uns kurz an dieses sehr bekannt gewordene Denkmal aus dem Alterthum. Auch Sokrates setzt dort den allgemein befestigten Glauben bei seinen athenischen Mitbürgern nicht so voraus, dass er nicht begänne mit dem „wenn:“ Wenn der Tod ein Schlaf ist, selbst dann ist er kein Uebel: — er wäre vielmehr, wenn man die täglich drohenden Schicksale und Beunruhigungen des Lebens bedenkt gleich einem ungestörten und ausruhenden Schlaf. — „Wenn aber wie der Glaube geht (*κατὰ τὰ λεγόμενα, εἰ ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα, εἴπερ γε ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα*, c. 32) der Tod eine Versetzung ist und eine Veränderung des Wohnplatzes der Seele aus dem hiesigen Aufenthaltsort in einen anderen (wobei der Ausdruck Wohnsitzveränderung „der Seele“ doch bemerkenswerth sein mag): wenn also der Tod gleichsam eine Reise ist von hier nach einem andern Ort und es wahr ist, wie der Glaube geht, dass also dort sind alle die Gestorbenen, was für ein grösseres Gut kann es dann wol geben? wenn man in den Hades gelangt, frei geworden von denen, die hier vorgeben Richter zu sein, die wahrhaften Richter finden wird, welche, wie die Meinung geht, auch dort Richter sind, Minos und Rhadamanthys und Aeakos und Triptolemos und die übrigen aus dem Geschlechte der Halbgötter,

welche während ihres Lebens sich tugendhaft erwiesen, kann das wol eine gering zu achtende Reise sein? oder ferner mit dem Orpheus zusammen zu kommen und mit Musäos und Hesiodos und Homeros, wer unter euch möchte das nicht um hohen Preis erkaufen? Ich meines Theils wäre willens mehr als einmal zu sterben, wenn dieses wahr ist. Denn für mich wäre der dortige Aufenthalt noch besonders herrlich, wenn ich den Palamedes träfe und den Ajax und wer sonst etwa von den Alten durch ungerechten Urtheilspruch gestorben: zu vergleichen was mir begegnet mit dem, was jenen, müsste, sollt' ich denken, nichts unerfreuliches sein. Dann aber das grösste, unter Prüfung und Erforschung der dortigen, wie der hiesigen, fortzuleben, wer weise sei und wer es vermeint, es aber keineswegs ist. Wie viel möchte man darum geben, ausforschen zu können ihn, der jenes grosse Heer nach Troja geführt, oder den Odysseus oder den Sisyphus. Oder tausende andere, die man nennen könnte, Männer und Frauen, mit denen dort sich zu unterhalten und in ihrer Gesellschaft zu sein und sie zu erforschen ganz und gar eine unsägliche Glückseligkeit sein müsste. Denn die Dortigen werden ja wol deshalb nicht tödten! Sind die dortigen im übrigen glücklicher als die hiesigen, so sind sie es ja auch deshalb, dass sie nunmehr für die Zukunft unsterblich sind, wenn eben was über diese Dinge als Meinung geht wahr ist. Und so müsst auch ihr der besten Hoffnung sein für den Tod, und von dem einen überzeugt sein, dass einem guten Manne nichts böses zu Theil wird weder im Leben noch im Tode und sein Schicksal unter der Obhut der Götter steht: wie denn auch mein jetziges Schicksal nicht vom Zufall kommt, sondern mir es gewiss ist, dass für mich die Zeit gekommen, wo es für mich besser ist zu sterben und den Mühen entrückt zu sein. Darum hat auch das göttliche Zeichen mich nicht abgemahnt: und bin ich über diejenigen, welche mich verurtheilt und mich angeklagt, nicht ungehalten.“ —

Wenn nun auch hierin einiges nach Sokrates besonderer Denkweise und Lebensstellung gefärbt ist, so ist es im ganzen doch die ganz populäre Vorstellung, in welcher Plato den Sokrates sprechen liess zu einer Zeit, wo er wol selbst von seiner spätern Unsterblichkeitslehre, die er dann auch seinem

Sokrates in den Mund legt, noch sehr entfernt war. Aber trotz ihrer populären Form, wie unendlich gross ist die Zahl der Menschen, welche sich seitdem daran erbaut. Dass Sokrates für seine Person von der Unsterblichkeit überzeugt war, haben wir keine Ursache zu bezweifeln, mit welchen Gründen wissen wir zwar nicht: seiner Pietät und sonst bekannten teleologischen Glaubensgewissheit entsprach es sicher. Dass aber die Gestalt des Fortlebens in seinem Geiste eine so populär sinnliche war, als sie wenigstens Plato hier vor den athenischen Geschworenen ihn anwenden lässt, darf wol sicher bezweifelt werden. Sie mochte sich wol mehr dem nähern, was wir bei seinem Xenophon in der Abschiedsrede des sterbenden Cyrus an seine Söhne finden (Cyrop. VIII, c. 7).

„Bei den väterlichen Göttern, meine Söhne, achtet euch gegenseitig, wenn anders euch auch daran etwas liegt mir zu Liebe zu handeln. Denn ihr vermeint doch wol nicht das offenbar zu wissen, dass ich nichts mehr sein werde, nachdem ich mein menschliches Leben vollbracht: gesehen habt ihr meine Seele auch jetzt nicht, sondern durch das, was sie that, habt ihr ihr Vorhandensein erkannt. Und seid ihr denn von den Seelen derjenigen, die Gewalt erlitten, noch nicht inne geworden, mit welchen Schrecken sie die Mörder erfüllen? was für Strafdämonen (*παλαμναίους*) sie den Frevlern zusenden? Und meint ihr, es würden für die Gestorbenen Ehrenbezeigungen immer fort bestehen, wenn ihre Seelen nichts mehr vermöchten? Ich, meine Söhne, habe auch das niemals glauben können, dass die Seele, so lange sie im sterblichen Leibe ist, lebt, wann sie aber von diesem sich getrennt hat, todt sei: ich sehe ja, dass auch die sterblichen Leiber durch die Seele, so lange diese in ihnen ist, lebendig erhalten werden. Und eben so wenig kann ich glauben, dass die Seele vernunftlos (*ἄφρων*) sein werde, wenn sie den unvernünftigen Körper los geworden: sondern wenn der Geist (*νοῦς*) ungemischt und rein abgesondert ist, dann ist es natürlich, dass er auch am vernünftigsten sei. Und wenn der Mensch sich auseinanderlöst, dann ist es deutlich, wie alles zu dem gleichartigen dahingeht, ausser der Seele, welche allein weder während sie anwesend ist noch wenn sie davongeht sichtbar ist. Bedenket auch, dass dem menschlichen Tode nichts ver-

wandter ist als der Schlaf, dass da aber die menschliche Seele sich am göttlichsten zeigt und da auch etwas künftiges voraussieht: denn dann ist sie wol natürlich am allermeisten frei. Wenn dem nun also ist, wie ich glaube, und die Seele den Leib verlässt, so thut auch aus Ehrfurcht gegen meine Seele was ich bitte. Ist es aber nicht so, sondern bleibt die Seele in dem Körper und stirbt mit ihm, dann wollet aus Furcht vor den Göttern, die ewig sind und alles vermögen, welche dieses All in seiner genauen und ungestörten und unfehlbaren und in Schönheit und Grösse unbeschreiblichen Ordnung zusammenhalten, nie etwas gottloses oder frevelhaftes thun oder beschliessen. . . . . .

Meinen Leib, wenn ich gestorben, leget weder in Gold noch Silber, noch sonst etwas, sondern gebet ihn der Erde so schnell als möglich zurück. Denn was kann beglückter sein als mit der Erde vermischt zu werden, die alles Schöne, alles Gute hervorbringt und ernährt? Ich war immer ein Menschenfreund und gern gedenke ich auch jetzt gemeinschaftliche Sache zu machen mit dem, was gegen die Menschen sich wohlthuend erweist."

13. Nun also haben wir ausführlicher zu gedenken der Epoche, welche in der Unsterblichkeitsfrage durch Plato gegründet ward. Aus Plato's Schriften haben wir, wenn wir die Apologie abrechnen, zunächst zu gedenken einer Begründung, die er den Sokrates im Gorgias anwenden lässt. Dort wird in einer Art, die an Kant's Begründung der Unsterblichkeit erinnern kann, gegenüber einem kecken Praktiker und Politiker, der behauptet die Beredsamkeit mit ihren Künsten müsse man sich zu eigen machen als ein Mittel, sich Unrecht abzuwehren, von Sokrates ausgeführt, dass nicht Unrecht leiden, sondern Unrecht thun ein Uebel sei, und dass es für den, welcher in Vergehen verfallen, eine Wohlthat sei, Strafe zu erhalten, und da dieses in dieser Welt oft nicht eintrete, man eine jenseitige voraussetzen müsse.

Aber dieses ist bekanntlich die eigentliche mit seiner Philosophie verwachsene und aus dem Kern jener Philosophie erwachsene Lehre und Vorstellung auch nicht, sondern jene, in verschiedenen Stellen seiner Schriften auch noch ausser dem Phaidon niedergelegte und philosophisch begründete, dass die

Seele, von Hause aus ein unsterbliches und göttliches Wesen, aus ihrer höhern Präexistenz, in der sie die Ideen zu schauen berufen war, durch eigene Schwachheit und Schuld sich in die materielle Welt herunterziehen liess; in der es nun ihre Aufgabe ist sich wieder frei zu machen von der Gefangenschaft in dem Materiellen, das Sinnliche zu überwinden, die Erkenntniss und die Sehnsucht nach der — bekanntlich von Plato mit Begeisterung geschilderten — Schönheit der Ideenwelt fort und fort zu stärken, und das Leben als eine Vorbereitung für den Tod anzusehen, der sie vom Körper löst: wo sie dann aber, wenn sie noch nicht reif geworden, durch neue und schmerzhafte Wanderungen noch sich durchzuarbeiten habe.

14. In diesen Ansichten ist es nöthig, dass wir unsere Aufmerksamkeit noch auf einige Punkte richten. Erstens: es ist darin ein Gedanke, zwar nicht von Plato zuerst gefasst, sondern älter, wol, wie auch gesagt wird, unter den griechischen Philosophenschulen zuerst Pythagoreisch, nämlich der Gedanke, dass unsre Seele sich hier in einer Verschuldung befinde, dass sie durch ihre Verschuldung in diese Verbindung mit dem Körperlichen herabgesunken sei. Und diese von der ursprünglich heitern Griechenrichtung so abliegende Vorstellung musste lauter oder stiller in der Kulturentwickelung eine erstaunliche Wirkung auf die Stimmung der Menschen ausüben. Dieser Gedanke, wie ich sagte, war nicht von Plato zuerst erfasst, aber auch er war von Plato mit einer Eindringlichkeit ausgesprochen, die haftete, und in Büchern und Stellen niedergelegt, die nicht mehr aus den Händen und aus dem Gedächtniss der Menschen kamen. Auch der Glaube an eine allmählich, durch Seelenwanderung sich vollziehende Busse und endliche Wiedererhebung war von jenen Platonischen Vorgängern schon angenommen: dieser Glaube wird namentlich dem Pythagoras zugeschrieben, der die Anregung dazu, was auch möglich, aus Aegypten erhalten haben soll: gewiss ist die Ausbildung nicht ägyptisch geblieben. Aber hier ist nun die Bemerkung zu machen, dass wir bei bedeutenden Geistern mit der Vorstellung von der Fortdauer die Vorstellung von der Seelenwanderung verbunden finden, bei Pindar, — Empedokles, — bei Plato, dass diese aber in die griechische

Volksreligion (wie doch in die ägyptische, in den Buddhaismus) nie eingedrungen ist. Ja es scheint, dass sie auch in den wirklich Platonisch gebildeten Köpfen in der Folge keine hervorragende Rolle spielte. Nicht als ob sie nicht angenommen wurde, — wie z. B. Plutarch (gen. Socr. 24) von der Seele spricht, die durch unzählige Geburten hindurch (*διὰ μυρίων γενέσεων*) sich zum Ziele und der Vollendung hindurchgekämpft, — aber eine plastisch eingehende Vorstellung, meine ich nur, blieb zu unanschaulich*). Die glänzenden Punkte von der ursprünglichen Beschaffenheit der unsterblichen Seele, von der Schönheit der Ideenwelt, zu der man zurückzustreben habe, in die man zurück zu gelangen vermögend sei, in fortschreitend geläuterter Wiedererkenntniss und Wiedererhöhung, blieben hervortretend und entfalteten auf viele, viele Gemüther und fortwährend eine unberechenbare Gewalt, und, wie es eben bei solchen Philosophen oft geschieht, nicht nur auf solche, welche sich eigends Schritt für Schritt von der Haltbarkeit der Beweise überzeugt, sondern auf ein grösseres Publikum, welchem die Hauptgedanken und die Stimmung kongenial sich empfahlen: so wie Göthe uns von dem Eindruck des Spinozismus auf sich erzählt, ohne dass es ihm eigentlich darum zu thun gewesen wäre, Spinoza's Beweisen genau nachzugehen. Und wahrlich die Zahl derjenigen, die ähnliche Wohlthat von Spinoza erlebt, ist auf Göthe nicht beschränkt. Auch Kants Wirkung war von der Art: auch er sprach mit seiner nicht kirchlich, sondern philosophisch gegründeten Glaubenslehre an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit das lösende Wort für unendlich viele auch Nichtphilosophen, auch seinen Beweisen einzeln und strenge nachzugehen weder fähige noch beflissene aus. Das sind die Epoche machenden Geister auch in der Philosophie, von denen es gilt, was Göthe von seinem Dichterberufe sagte und auch mit so viel Wahrheit sagte:

edlen Seelen vorzufühlen, ist wünschenswerthester Beruf.

---

*) Aristoteles nach seinen Grundanschauungen über Stoff und Form bestritt die Metemphychose aus physiologischen Gründen „*ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.*“ de anima 407. b20.

Immerhin ist es eine angenehme Erinnerung an die anfänglich befremdliche, doch aber Aufsehen erregende Lehre Plato's über diesen Punkt, wenn wir unter den Stellen der Komiker, welche Plato mit seiner subtilen Lehrart und Lehren öfter zum Gegenstande humoristischer Anspielungen machten, auch eine Stelle finden wie folgende (Alexis in der Komödie Olympiodoros, Diog. La. III, 28):

> Mein Leib zwar, dieser sterbliche Leib vertrocknete,
> Doch das Unsterbliche hob sich in die Luft empor:
> Ist das nicht Plato's Schule?

Immerhin ist es eine Erinnerung an die Macht, welche man den Ausführungen und leuchtenden Schilderungen im Phädon zuschrieb, die Sehnsucht aus diesem Leben hinaus nach dem Jenseits der Ideenwelt zu erregen, dass man von einem Kleombrotos aus Ambracia wissen wollte, der ohne dass entsprechendes Leiden ihm begegnet wäre, sich das Leben nahm, nachdem er den Phädon gelesen hatte. Worüber ein — noch erhaltenes — Epigramm des Kallimachos (25) bekannt ward, worin die Sache nur einfach erzählt wird, doch mit der Wendung offenbar um dies Buch zu feiern. Es sagt in zwei Distichen: „Mit den Worten: Helios lebe wohl! sprang Kleombrotos der Ambrakiote von hoher Mauer in den Tod, ohne dass er etwas des Sterbens werthes erlitten hatte, sondern nur ein Buch, Plato's Buch über die Seele gelesen." Und bemerken wir dazu: dies war, was auch in dem Epigramme ausgedrückt liegt, kein Platoniker: denn er that eben etwas, indem er sich selbst das Leben nahm, was Plato entschieden, im Phädon selbst, für unerlaubt erklärte. Es ist für das überall hindringen und eindringen dieser Platonischen Lehre immerhin schlagend, wenn man in einer in unsern alten Testamenten befindlichen Schrift eines, freilich auch sonst Platonismus verrathenden Juden, in der Weisheit Salomonis, auf einen Vers von so reinem Platonismus stösst wie folgenden (9, 15): „Denn der sterbliche Leichnam beschweret die Seele und die irdische Hütte drückt den zerstreuten Sinn." Auch Philosophen, welche entschieden anderen Schulen angehören, bei denen die Fortdauer der Seele mit solcher Entschiedenheit nicht behauptet wird oder die wichtige und ich möchte sagen leuchtende Stelle wie in der Platonischen Lehre

nicht einnimmt, selbst Stoiker z. B., wenn sie namentlich auch nicht philosophisch geschulten Gemüthern gegenüber ihre Tröstungen beleben, ziehen mit oder ohne Nennung des Namens Platonisches hinein, z. B. Seneka in der Trostschrift an Marcia (K. 23. 25), an Polybius (K. 9)*). Aber alle solche Einzelheiten sind immer doch verschwindend, wenn man eine Uebersicht hat über die ganze unendlich grosse und breite Wirkung.

In die Breite des gebildeteren Publikums wirkte aus Plato zunächst eine Anschauung sehr entschieden, nämlich dass die Phantasie die hingeschiedenen nur nicht in der Unterwelt, sondern sehr verbreitet im Himmel dachte. Nun entstanden die vielen Inschriften, die besagen: der Körper ist Staub geworden, die Seele ist hinaufgestiegen zum Aether, zu den Sternen, zum Himmel, und zwar alles dies bezeichnet als den Wohnplatz der göttlichen Wesen, ja geradezu zu den Göttern, auch sie sei selbst wieder Gott.

Als ein Vorspiel, als einen Uebergang dazu kann man die schon früher auftauchende Vorstellung ansehen, wenn bei dem Tode sich die beiden Elemente des lebendigen Körpers trennen, nehme die Erde den von ihr entstandenen Theil zurück, der lebende Theil, bald nur als Lebenshauch, Pneuma (*πνεῦμα*) bezeichnet, bald als Seele (Psyche), gehe in den Aether. In jener Ausdrucksweise möglicherweise noch etwas sehr äusserliches bedeutend**), kann es mit der zweiten Art des Ausdrucks, der Psyche, schon durch den Ausdruck selbst, schon innerlicher und bedeutungsvoller auf die Seele als eine unvergängliche deuten, auch geradezu es aussprechen***).

---

*) Der Stoiker hat seine ganze moralische Aufgabe und sein Ziel hier zu erfüllen, die Tugend und das mit ihr unmittelbar verbundene Glück, und der Tod ist dafür gleichgültig („quia virtus non intenditur," Sen. ep. 71). Alle Fragen über die Fortdauer der Seele, sich an die Betrachtungen über ihre physische, ihre Naturbeschaffenheit knüpfend, sind offene Fragen.

**) Möglicherweise, wenn eben „Aether" ohne Nachdruck gesagt ist, nicht mehr als wo es nur heisst „nach oben" wie an jener Stelle des Epicharm (Plut. cons. Apoll. p. 110) *συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κἀπῆνθεν ὅθεν ἦνθεν πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.*

***) Diese Vorstellung ist seit der sophistischen sokratischen Zeit gewiss

Allein eine wie ganz anders plastische Gestalt und ethisch bedeutungsvollerer Gehalt kam durch die Platonischen Gedanken und Vorstellungen.

---

in Gang gewesen, auch wol beeinflusst durch die physisch-philosophisch verfeinerten Vorstellungen über Licht und Aether als belebende nicht nur, sondern beseelende Elemente. Und konnte ein Zurückgehen der menschlichen Seele in ihr ätherisches Element schon sehr bedeutungsvoll verstanden werden. Wiewol keineswegs damit gleich gemeint ist, dass bei jenem Zurückkehren der Seele in den Aether, von dem sie, der wichtigere Theil, ihren Ursprung hat, dieselbe als individuelle Seele zusammengehalten fortbesteht. Was z. B. in einer leicht täuschenden Stelle des Euripides aus dem Chrysippus (Sext. Emp. p. 360 Fabr. Valck. diat. c. III) keineswegs gemeint scheint. Sieht man die obige Stelle des Xenophon aus der Cyropädie an, so wird man in derselben auf eine weiter gehende metaphysische Vorstellung über ihren Ursprung nicht geführt, aber gewiss wird sie dabei als eine unsterbliche Seele, und zwar als eine mit fortdauerndem Bewusstsein und erinnerndem Bewusstsein unsterblich gedacht. In Euripides Helena lesen wir eine Stelle (1015) in der es heisst, dass „der Geist der Gestorbenen unsterbliche Einsicht behält in den unsterblichen Äether gelangend.“ Allerdings eine dort nicht ursprüngliche, sondern durch Interpolation hineingekommene und in jetziger Gestalt wirre Stelle. Aber der zuletzt ausgedrückte Sinn ist deutlich und drückt eben eine gewiss nicht seltene Vorstellung aus. Eine andere, gleichfalls dort wo sie jetzt gelesen wird nicht hingehörige Stelle im Euripides, Suppl. 531: „lasset nunmehr die Leichen von der Erde gedeckt werden, und woher ein jedes in den Körper kam, dahin es zurückgehn, das Pneuma in den Aether, den Körper in die Erde. Denn wir besitzen ihn nicht als den unsrigen, als nur um eine Zeit (*χρόνον*, nicht *βίον*) darin zu wohnen, und dann muss die Mutter, die ihn genährt, ihn erhalten.“ Wo doch allerdings wol das ätherische Pneuma zugleich als Seele gemeint ist (vgl. nach Einigen animus anima Cic. Tusc. I, 9). — Merkwürdig ist die von Staatswegen den gefallenen Kriegern der Schlacht von Potidäa nach 431 v. Chr. gesetzte Grabschrift (C. J. Kirchhoff Nr. 442): „Der Aether hat die Seelen aufgenommen, die Körper die Erde dieser Männer, um Potidäa's Thore aber wurden sie gebändigt . . . *Αἰθὴρ μεμψυχὰς ὑπεδέξατο, σώ[ματα δὲ χθὼν] τῶνδε. Ποτειδαίας δ' ἀμφὶ πύλας ἔδ[αμεν]* . . . Wo übrigens die allgemein angenommene Ergänzung des Schlusses in *σώματα δὲ χθὼν* schwerlich richtig ist. Sie macht das Epigramm für den Fall zu abstrakt. Viel besser schiene mir schon *σώματα τύμβος*: nämlich dieses Ehrengrab. Oder wenn vielleicht das *Δ* (Thiersch hielt es für ein *Γ*) hinter *Ποτειδαίας* für einen Fehler des Steinhauers gehalten werden darf, so: *σώματα δ' ἐσθλῶν τῶνδε Ποτειδαίας ἀμφὶ πύλας ἔδαμεν* oder *ἐδάμη*.

Ich setze nun eine Reihe von Grabschriften her, die wol unverkennbar von diesen Vorstellungen her ihren Ursprung haben, aus verschiedener Zeit und sehr verschiedenen Gegenden Griechenlands.

Ihn, der gegen alle Altersgenossen sanftmüthig war, der den Guten hold, den Bösen feindlich gesonnen war — ergriff die Moira und giebt den Körper hier unter die Erde, die Seele hoch empor dem Himmel. (C. I. 1066).

Auf ein vom Blitze erschlagenes Mädchen:

Zeus selbst, der hochthronende, der im Himmel wohnt, nahm meinen Leib verbrennend das Leben aus der Brust. Nicht Sterbliche mehr*) stellt' ich alsbald mich zu meiner verehrten Mutter, in schwarzer Nacht ihr also erklärend: Mutter lass die Klage, gedenkend der Seele, welche mir Zeus unsterblich und unalternd für alle Tage gemacht, die er jetzt entraffend in den gestirnten Himmel geführt. (Thyatira. C. I. 3511.)

Ein Kenotaphion offenbar eines im Schiffbruch umgekommenen:

Knochen und Fleisch haben die Klippen zerschellt, die Seele aber bewohnt die ätherische Wölbung. (*αἰθέριον πόλον*. Ephesus. C. I. 3026.)

Mein Name ist Menelas: doch was hier liegt ist mein Leib, die Seele bewohnt den Aether der Unsterblichen. (Azania C. I. 3847.)

Auch wenn du eilig ziehst, lieber Wandrer, halte ein wenig. Es erfasste mich des Todes Loos: und meinen Körper deckt die Erde und nahm die Gabe zurück, welche sie ehemals gegeben. Denn meine Seele ging zum Aether und zu den Hallen des Zeus, die Gebeine nur nahm in den Hades das unwandelbare Gesetz. (Cyprus, C. I. 2647.)

Den Leib des in frühzeitiger Jugend hingerafften Mädchens hält dieses Grab in sich: ihre Seele aber ist nach dem Rathschluss der Unsterblichen einheimisch geworden bei den Sternen und wohnt in dem heiligen Ort der Seligen. (Thasos. C. I. 2161. b.)

---

*) Nicht ἤμην, sondern ἤδη.

Auf einen offenbar früh gestorbenen Knaben: „Nachdem ich unter den Sterblichen erschienen war und zur Genüge gespielt, seht ihr mich hier mit dieser meiner Schwester, und liess hinter mir das mühevolle Leben der Sterblichen und bewohne den Ort des Lebens neben den Göttern. Demnach ermahn' ich Vater und Mutter was die Moiren und der Todesgott schweres haben zu tragen“ (in Athen im äusseren Kerameikos gefunden, bei Heydemann die antiken Marmorbildwerke in Athen S. 156. N. 403*).

Auf einen achtzehnjährigen Jüngling, der mit Glück die Rhetorik trieb, heisst es zum Schluss:

ich bewohne oben der Heroen heilige Behausung, nicht die des Acheron: denn solch ein Ziel des Lebens ist den Weisen (*σοφοῖς*) gegeben. (Ephesus. C. I. 3019.)

Auf Zenodot („kaiserlichen Ritter“ unter Adrianus und Markus Antoninus: er war gleichfalls gerühmter Redner oder Philosoph):

Des grossen Heros Zenodotos Leib deckt das Grab: die Seele aber fand im Himmel, wo Orpheus, wo Plato, den hei-

---

*) Bei Heydemann so:

> *Τὸν ἐν βροτοῖς φανέντα καὶ παίξαν[τα (πρὶν?)*
> *Ἐνθάδε μ' ὁρᾶτε τῇδε σὺν ὁμαί[μονι*
> *λιπόντα τὸν μοχθηρὸν ἀνθρώ[πων βίον,*
> *χῶρον δ(ὲ) ἔχοντα ζώσιμον θεοῖς [ὁμοῦ.*
> *λοιπὸν παραινῶ πατέρα καὶ τὴν μητέρα*
> *φέρειν τὰ Μοιρῶν Πλουτέως κελ[εύσματα.*

Ich schreibe V. 1 *παίξανθ' ᾅδην*, V. 2 *τῇδ' ὁμοῦ συναίμονι* wegen des fälschlich langen *σύν*, V. 4 *θεοῖς πάρα*, V. 6 *φέρειν τὰ Μοιρῶν Πλουτέως τε δυσχερῆ*. In Erinnerung an Eur. Alc. 633 könnte man *δύσφορα* nehmen; doch es wäre dreimaliger Versausgang in *α* in diesem elegant geformten Epigramm vielleicht bedenklich. —

Man kann an dieser Stelle der Geschichte bei Lucian Demonax (§ 44) sich erinnern, wo ein schlechter Dichter, Admetus, dem Demonax erzählt, er habe sich eine einzeilige Grabschrift gemacht, die er in seinem Testamente angeordnet, auf seinen Grabstein zu schreiben, und ästhetisch mit Recht die Kritik von Demonax erfuhr: „Die Grabschrift ist so schön, dass ich sie schon aufgeschrieben zu sehen wünschte“. Sie hiess *Γαῖα λάβ' Ἀδμήτου ἔλυτρον, βῆ δ' εἰς θεὸν αὐτός*. Gemeint war es doch auch wol in Platonischem Sinne.

ligen götteraufnehmenden Platz (θεοδέγμονα χῶρον) (Anthol. Jac. IV p. 262 Nr. 680).

In den beiden letzten Grabschriften bemerke man den Ausdruck Heros, Heroen als Bezeichnung für Verstorbene, wenn man sie in höherer Verklärung denkt und als so gedachte oder zu denkende ehrend bezeichnet. Und mehr sagend als der auch für Verstorbene sich einstellende Ausdruck „der Selige“ (ὁ μακαρίτης), der für den Hingeschiedenen auf eine glückliche, auf eine glücklichere Existenz hinweist, Heros auf eine erhöhte*).

15. Natürlich dauerte daneben der Ausdruck Elysion und

---

*) Es ist schon oben die Stelle aus Aristophanes angeführt: jedermann sagt, „der Selige ist dahingegangen“. Wahrscheinlich heisst die alte Verwünschungsformel βάλλ' ἐς μακαρίαν wirklich mit volksmässigem Humor: „trolle dich in die Seligkeit.“ Der Ausdruck (wiewol er gegen das μάκαρες, μακάριος für diesen technischen Zweck in der bestimmten Form μακαρίτης festgehalten wird, auch in die christliche Sprache übergegangen, wo es den „Heros“ nicht neben sich hat) so ganz familiär wie unser „der Selige.“ Bei Luzian z. B. (Philopseudes 27) hören wir: „wie sehr ich meine selige Frau (τὴν μακαρῖτιν μου γυναῖκα), die Mutter dieser Kinder, geliebt, wisst ihr alle“. — Plutarch, Trostschrift an Apollonius (K. 34): „wenn die Rede der alten Dichter und Philosophen wahr ist, wie es denn dass es sich so verhalte der Sache gemäss ist (ὡς εἰκός ἐστι) und den Frommen der von hier geschiedenen eine Belohnung und ein Vorzug zu Theil wird, wie angenommen wird, und ein abgesonderter Ort, an welchem solche Seelen weilen, so darfst du der schönsten Hoffnung leben über deinen seligen Sohn (περὶ τοῦ μακαρίτου υἱέος σου), dass er diesen zugeordnet mit ihnen sein wird.“ Er hat in derselben Schrift noch einmal ὁ μακαρίτης σου υἱός c. 37, wo er für „die Verklärten“ auch den Ausdruck οἱ ἀφιερωθέντες anwendet. „Der Selige“ und „der Heros“ zusammen haben wir an einer Stelle in den Briefen des Alciphron (III, 37) „Nachdem ich — schreibt eine verwittwete Frau — den seligen Phaidrias verloren, hörte Moschion nicht auf, mir mit Heirathsanträgen lästig zu fallen: ich aber schlug es ihm ab, indem ich theils die kleinen Kinder bemitleidete, theils mir den Heros Phaidrias vor Augen stellte.“ Diese Stelle belegt vollkommen, was ich im Text von „Heros“ gegenüber dem „Seligen“ sagte. Und auf Grabschriften, auf denen wir die Anwendung von „Heros“ sehr häufig finden, ist es ein herkömmlicher Ehrentitel für die Verstorbenen geworden. Es war auf Grabschriften sehr gewöhnlich das schöne Wort hinzuzufügen: „lebe wohl guter“ (χρηστὲ χαῖρε). Wir finden auch häufig: „lebe wohl, guter Heros.“ Eine ganz vor kurzem gefundene Grabschrift auf einen zwölf-

die Vorstellung von der Unterwelt mit den geschiedenen Lokalen in einen „Ort der Frommen," und „einen Ort der Unfrommen" (εὐσεβῶν χῶρος, ἀσεβῶν χ.) wie gangbarer Ausdruck

---

jährigen Knaben, der nicht das Ephebenalter erreichte (von Eudelon auf der Insel Ikaria; Monatsberichte der Berliner Akad. Januar 1875, S. 10) besteht aus zwei Distichen und fügt jene Formel dann in Prosa hinzu: „Ich bin des zwölfjährigen Philokles Grab, den die Mutter Philokratea begrub, betrübt um den trauernswerthen (λυγρὸν) Sohn. Der Arme, er kam nicht dazu, die Chlamys um seine Schulter zu werfen, noch Hermes den Schützer des Gymnasiums zu schauen. Philokles, des Demetrius Sohn, guter Heros, lebe wohl (Φιλοκλῆς Δημητρίου ἥρως χρηστὲ χαῖρε). Gewiss wird man in dieser klagenden Inschrift keinen andern Eindruck haben, als, wie ich es nannte, eines Ehrentitels. Ebenso in folgender, wo das Heros, wie auch so sehr häufig auf Grabschriften, ausserhalb jener Formel angewendet: „Dem Heros Stabianos der Vater Doros dieses Grabmal, der nur sechzehn Jahre gelebt. Denn die Moira fern von seiner Vaterstadt, der Aeolischen Myrina, begrub sie ihn und beraubte ihn der Musenvollkommenheit (Μοῖρα γὰρ Αἰολίδος πάτρης ἀπάνευθε Μυρίνης θάψε τε καὶ Μουσῶν εὖνιν ἔθηκ' ἀρετῆς: das bedeutet: sie liess ihn nicht zur Vollendung in den Wissenschaften oder in der Poesie kommen, zu welcher er Hoffnung gab). „Poros Ammias den Skirtios Agathon, seinen Sohn, und die Skirtia Zosime, seine Frau, die tugendhaft gelebt haben, die Heroen." J. I. 1957. — „Antipatra, schönes Kindlein, lebe wohl. Thrasybulos, guter Heros, lebe wohl. C. I. 2890, aus Milet." — „Weisser Marmor, 0,44 Meter breit und 0,60 Meter hoch, oben in Giebelform abgeschlossen, zeigt im Relief die Darstellung einer sitzenden Frau mit einem kleinen Kinde in den Armen, vor der ein Mädchen mit dem Schmuckkästchen steht. Die ganze Darstellung ist eines jener rührenden Familienbilder, wie sie die Athener auf ihre Grabsteine setzten, und obwohl sehr verwischt, zeigt das Relief noch klar genug den Stil attischer Kunst. Darunter steht Θάλλουσα 'Αλεξάνδρου Κολλυτέως ἡρωίνη, unter der noch ein Kranz zu erkennen ist." Konze, Reise auf den Inseln des Thrak. Meeres S. 97. — In manchen Orten Griechenlands war die Anwendung des Heros auf Gräbern mehr als in andern in Gebrauch. Wo denn auch häufiger das ἀφηρωίζειν vorkommt, welches wol auch gewiss niemals blos „begraben", aber doch wol öfter blos ehrenvoll, in einem ehrenvoll sich präsentirenden Grabe begraben bedeuten mag. Doch kommen dabei noch schwierige Fragen vor. Was das ἥρως betrifft, so hat es auf den Grabmälern oft doch auch eine prägnantere Bedeutung, um eine ausgeprägtere gegründete Heroen-Verehrung des Gestorbenen auszusprechen, die der Bau des Grabes, auch Altar oder Heroon, auch Inschrift (die mitunter einen weitläufigen testamentarischen Willen zur Kenntniss brachte), es bestimmte. Nach öffentlichem Beschluss oder Privatbeschluss gestiftet. Und finden wir in der späteren Zeit solche Familienstiftungen mitunter in

war, auch fort, und es sind fortwährend auch der Inschriften viele, welche von den dahingeschiedenen aussagen, dass sie in dem Ort der Frommen ihre Ruhe oder besseres Fortleben gefunden. Als z. B. in dieser Art (Anthol. Jac. IV p. 242 N. 592).

Klaudios Agathemeros der Arzt, jeder Krankheit schneller Heilung kundig, liege hier. Gemeinschaftlich mir und Myrtale meiner Gattin habe ich dies Grab gegründet. Wir sind unter den Frommen in Elysium.

Ein paar mit eigenthümlicher Redewendung:

Den klugen und unter den Bürgern ausgezeichneten Mann — (die Inschrift stammt aus Smyrna) — hat als Greis an der Grenze des Lebens des Hades schwarze Wölbung aufgenommen und in das heilige Lager der Frommen gebettet (*εὐσεβέων θ' ὁσίην εὔνασεν ἐς κλισίην*. C. I. 3256. Anthol Jac. IV p. 279 Nr. 735).

Wir liegen gemeinsam in diesem Grabe, ich Xeno und mein Gemahl: des Loses der Seligen theilhaft liegen wir hier und in der Frommen schattigen Gemächern (C. I. 2055. b).

In welchen beiden Inschriften absichtlich mit einer gewissen Pietät oder Euphemismus das Grab selbst hineingezogen scheint als die Lagerstätte, die für die Frommen eine heilige und friedliche Lagerstätte ist.

Den Dichtern blieb für ihre Schilderungen der Hades, sei es seiner Strafen, sei es jenes schon seit Pindar her beschriebenen dortigen freundlichen Lebens der Seligen, fruchtbarer und ward durch solche Schilderungen der Dichter diese Vorstellung auch fort und fort erhalten. Aber auch durch gewisse mystische, durch orientalische Einflüsse und durch Erhöhung der Vorstellung von Pluto, von Pluto-Serapis und ähnliches ward gerade das Hinabkommen der Seelen dorthin, mit theologischen Zuthaten versehen, festgehalten. Es haben unter diesen die Aufmerksamkeit erregt jene, worin jene Vorstellung erscheint von dem kalten Wasser, das der Seele dort unten gereicht wird, die aus den Osirismysterien zu stammen scheint, z. B. „Gebe das kalte Wasser der Unteren Fürst Aidoneus, Melas,

---

grossartigem Styl, sagen wir mit grossartigem Luxus und grossartiger Selbst- und Familienerhöhung eingerichtet.

dir, denn du sankst in lieblichster Blüte der Jugend.“ (C. I. 6256.) „Der Aurelia Prosodos Dioskurides der Mann seiner Lebensgefährtin, der besten und süssen Fráu, zur Erinnerung. Sei wohlgemuth, Herrin, und gebe dir Osiris das kalte Wasser“ (C. I. 6562). „Gib der dürstenden Seele Theil an dem kalten Wasser“ (C. I. 6267)*).

Aber trotz alle dem jene Platonische Himmelsvorstellung, gegen die früher geltende Volksvorstellung so neu, ward doch ganz ausserordentlich ausgebreitet. Anziehend ist zu bemerken, wie hienach, wenn nicht beiläufige Anzeichen dazu kämen, man manche Grabschrift eines christlichen heiligen Mannes von einer heidnischen gar nicht unterscheiden könnte. Wobei namentlich noch mitspielt, dass — worauf wir unten noch zurückzukommen haben — sich im Platonismus auch die Vorstellung geltend machte, die nach der Körpertren-

---

*) Jene Inschrift heisst Griechisch: *Αὐρηλίᾳ Προσόδῳ Διοςκουρίδης ἀνὴρ τῇ ἑαυτοῦ συνβίῳ χρηστοτάτῃ καὶ γλυκυτάτῃ μνείας χάριν· εὐψύχει, κυρία*, (d. i. also domina, der römische Frauenehrentitel) *καὶ δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.* Man glaubt etwas von dem vornehmen Styl zu hören, in welchem die Todesanzeigen vornehmer Leute heute oft gehalten sind. Von der ausführlicheren Ausmalung einigermassen in apokalyptischem Style, der, sagt man, auch jetzt noch, in der Zeit unserer Aufkläruug in den exclusiven Klassen für die künftigen Dinge gehegt wird, ist doch zu interessant jenes Epigramm, bei Petilia gefunden (C. I. 5772) auf einer goldenen Platte, die ohne Zweifel aus einem Grabe stammt: es ist auch sonst bekannt, dass man den Gestorbenen goldene Platten auf den Kopf legte, wie Boeckh bemerkt. Es besagt also: „Du wirst im Hades links eine Quelle finden, dabei eine weisse Cypresse. Diese vermeide. Du wirst eine andere kaltes Wasser strömende finden von dem See der Mnemosyne, vor welcher Wächter stehen. An diese wende dich: „Du bist ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels, ich auch bin himmlisches Geschlecht. Ich bin trocken vor Durst: gebt mir aus der kalten Mnemosynequelle zu trinken.“ Und sie werden dir gestatten von dem göttlichen See zu trinken und dann wirst du unter den unterirdischen Heroen eine hohe Stelle einnehmen (*καὶ τότ' ἔπειτα φίλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις*; so Boeckh, wo aber *φίλοισι μεθ'* seine Ergänzung des unleserlich gewordenen ist.

Das weitere ist überhaupt unleserlich geworden.

Es ist interessant und gehört zu unserer Aufgabe, die verschiedenen Formen, in welchen das wahre und das unwahre religiöse Bedürfniss seine Befriedigung fand, kennen zu lernen, welche dem wahren und dem unwahren religiösen Verlangen offen standen.

nung gereinigter und erhöhter emporgestiegenen Seelen liessen sichs angelegen sein einen förderndeu Einfluss auf ihre noch zurückgebliebenen im Körper ringenden Mitmenschen zu üben. Und eigentlich wie gross möchte doch wol auch heute noch die Anzahl derjenigen sein, deren Glaube an die Fortdauer sich einfach so gestaltet als ein Emporsteigen der bessern und zum Bessern strebenden Seele in höhere Regionen, wo sie mehr und mehr Befriedigung oder Erkenntniss finden wird. Und wenn wir selbst evangelische Geistliche nicht selten bei traurigen oder freudigen Gelegenheiten hinweisen hören auf verehrte Hingeschiedene, die als gute Genien theilnehmend und schützend die Zurückgebliebenen umschweben, sind das nicht wieder jene selben Vorstellungen? Und beweist dies nicht alles, wie einfach menschlich ansprechend sie sein müssen?

Doch mögen hier noch ein paar jener kurz vorher erwähnten christlichen Grabschriften aus sehr ausgebildeter christlicher Zeit stehen. In einer Grabschrift auf einen Nikolaos Patriarchen von Alexandrien heisst es (Jac. Anthol. IV, p. 264 Nr. 685):

> Dieser liegt unter diesem kleinen Grabe,
> Nikolaos, der ein Erzpriester Christi war.
> Doch seine segenvolle (*πολύολβος*) Tugend flog hin zu den Grenzen der Welt
> Und seine Seele umschwebt die Gemächer der Seligen.

Eine andere, auf den Kaiser Theodosius und Joannes Chrysostomos, die in Konstantinopel in der Apostelkirche begraben lagen (Anth. Jac. das. Nr. 684):

Hier hält das Grab die göttlichen trefflichen Männer, den göttlichen Joannes, den hohen Theodosius, deren segenvolle Tugend zu den Wölbungen des Himmels kam und sie hinstellte theilhaft des lauteren Lichtes (*ὧν ἀρετὴ πολύολβος ἐς οὐρανοῦ ἄντυγας ἦλθεν καὶ φωτὸς μετόχους δεῖξεν ἀκηρασίου*)*).

*) So in einer heidnischen Jac. Anth. IV, 262 N. 81.a *τοὔνεκα — καὶ μετὰ πότμον ἔχω φάος Οὐλύμποιο* (d. h des Himmels).

16. Einen glänzenden Dollmetscher unter die Römer erhielt Plato's Unsterblichkeitslehre durch M. Tullius Cicero. Wir haben vier seiner Schriften zu nennen, in denen er darüber ausführlicher war. Nicht nur in dem ersten Buche der Tuskulanen, welches Tod und Fortleben ausdrücklich zu seinem Gegenstande hat: sondern in der Schrift über das Alter lässt er den Kato, in der Schrift über die Freundschaft lässt er den Lälius den Glauben an die Fortdauer beredt vertheidigen (Kato 21 —, Lälius 4). Und ganz besonders ausführlich war es in der Trostschrift geschehen, die er sich nach dem Tode seiner Tochter Tullia schrieb, und noch früher in dem Stücke seines Buches über den Staat, welches unter dem besondern Titel der Traum des Scipio bekannt ist und welches uns glücklicher Weise aus den Trümmern dieses Buches vollständig erhalten ist. Und überall ist es die Platonische Lehre, die ihn beherrscht und die er gar schön und warm vorträgt*).

Sehr schön und glänzend hat er es ausgeführt in dem Traume des Scipio. Der jüngere Scipio erzählt einen Traum, den er als junger Mann gehabt, wie der ältere Scipio ihn emporführt auf eine sternumstrahlte Höhe des Himmels und von dort her ihm gezeigt und erklärt habe die unendliche Grösse und Schönheit und harmonische Ordnung des Weltgebäudes, und wie von dort aus und unter allen den Weltkörpern diese unsre Erde als ein kleiner Punkt verschwinde. Er ermahnt ihn nun, auf der ihm bevorstehenden Bahn als Staatsmann unermüdlich fortzuschreiten in Gerechtigkeit und Pietät, durch keine Hindernisse und Widerwärtigkeiten abgeschreckt: im Bewusstsein, dass irdische feindselige Nachrede

*) An einer Stelle ist, und an dieser allein, eine eigenthümliche Abweichung über das Herabkommen der Seele vom Himmel auf die Erde, nämlich ganz anders erklärt als durch Verschuldung. Woher nahm dies Cicero? der es, möchte es scheinen, die Pietät des alten Kato für entsprechender hielt. Est enim animus coelestis et ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatique contrarium. Sed credo deos immortalis sparsisse animos in corpora humana, ut essent qui terras tuerentur quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia. de sen. 21.

oder Ruhm gegenüber der Grösse und Dauer dieses Weltgebäudes von verschwindend beschränkter und kurzer Dauer und Bedeutung sei: und ebenso im Bewusstsein, dass hingegen auch ihn der Lohn erwarte, wie er ihm selbst geworden, in diesen Regionen weiter zu leben und erweiteter und erhöhter Anschauung und Erkenntniss zu geniessen: wohin allen ausgezeichneten Seelen der Weg geöffnet ist.

„Dahin strebe mit aller Anstrengung und wisse, dass nicht du sterblich bist, sondern dieser dein Körper. Denn was diese deine Körpergestalt sehen lässt, das bist nicht du, sondern die Seele eines jeden, das ist er, nicht diese Gestalt, die man mit Fingern weisen kann. Wisse also, dass du ein Gott seist: wenn anders Gott ist der lebt, der empfindet, der Erinnerung hat, der Voraussicht hat, der den Körper, über den er gesetzt ist, ebensowohl regiert und lenkt wie jener oberste und erste Gott die Welt, und wie die Welt, die einem Theile nach sterblich ist, er selbst der ewige Gott, so setzt den hinfälligen Körper die immer dauernde Seele in Bewegung. Denn was sich immer bewegt ist ewig . . . nur was sich selbst bewegt, weil es nie von sich verlassen wird, kann nie aufhören bewegt zu werden, ja wird für alle übrigen Dinge, die sich bewegen, die Quelle und der Anfang ihrer Bewegung.“ Kurz es folgt nun der bekannte Kettenschluss für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Platonischen Phädrus. Und dann: „Wenn nun die Seele allein von allen Dingen es ist, welche sich selbst bewegt, so kann sie nicht geworden sein und ist ewig. Diese also übe du in den besten Bestrebungen. Es sind aber beste Bestrebungen für das Wohl des Vaterlandes. In welchen bewegt und gemüht deine Seele hieher, wo ihre Heimath ist, ihren Flug zurück vollbringen wird; und sie wird es um so schneller thun, wenn sie schon während der Zeit, dass sie im Körper eingeschlossen, sich hinaushebt und alles Aeussere verachtend sich möglichst vom Körper frei macht. Denn die Seele derjenigen, welche sich den körperlichen Vergnügungen hingegeben und sich zu ihren Dienern gemacht, die, unter dem Antrieb leidenschaftlichen, dem Vergnügen gehorchenden Begehrens Götter- und Menschenrechte verletzt, die, wenn sie aus dem Körper entkommen, wälzen sich in der Nähe der Erde selbst umher, und

kehren hieher erst nach Jahrhundert langer Qual und Unruhe zurück*)."

In dieser ganzen, dem Plato sich anschliessenden, zum Theil wörtlich ihm folgenden Auseinandersetzung wird dem Leser vielleicht etwas aufgefallen sein, nämlich jene Stelle, wo die menschliche Seele geradezu ein Gott genannt wird. Ob dieses bei Plato irgendwo geschieht, ist mir nicht erinnerlich. Im spätern Platonismus geschieht es: ich verweise auf eine in dem Aufsatze über die Dämonen von uns benutzte Stelle des Maximus Tyrius (S. 168), wo es hiess, dass die Seele, wenn sie vom Körper sich getrennt und den Körper der Vernichtung der Erde überlassen, dann selbst Dämon statt Mensch schaue die ihr eignenden Schauspiele, u. s. w. Der Grieche hatte hier den grossen Vortheil, sich für solchen Gott des Wortes Dämon bedienen zu können, um eine Abstufung gegen höhere Gottheiten zu bezeichnen. Indessen auch ein Dämon ist ein Gott und auch der Ausdruck „Gott," wo nach genauer Abstufung Dämon gesagt werden könnte oder auch eben gesagt wurde, ist auch im Griechischen durchaus vorkommend. Und theoretisch ist es richtig, dass auch die menschlichen Seelen ursprünglich Götter sind, nun gefallene Götter, die wieder in ihre frühere Göttlichkeit und in den Kreis und Wohnsitz der Götter sich erheben können. Gewiss schrieb auch Cicero schon nach einem griechischen Vorgänger. Diese höchste Ansicht und Ausdrucksweise über die vom Körper freie oder wieder frei gewordene Seele, dass sie geradezu „ein Gott" genannt wird, hatte Cicero auch, was uns bald noch wichtig werden wird, in seiner Trostschrift ausgesprochen. Er selbst hat uns die Stelle in den Tuskulanen (I, 27), aufbehalten. Die hohen Vermögen und Fähigkeiten der Seele waren ganz ähnlich wie in jener Stelle aus Scipio's Traum angegeben. „Und das, hiess es dann, muss himmlisch und göttlich und deshalb ewig sein. Ja selbst was

---

*) Jenes sich noch in der Nähe der Erde Herumtreiben der noch von Verbrechen beschwerten Seelen nach der Phädostelle S. 81. Das circum terram ipsam volutantur nach 81 c. *βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον. — ὥσπερ λέγεται περὶ τὰ μνήματα καὶ τοὺς τάφους καλινδουμένη* (bei Max. Tyr. XV, 6 von diesen Seelen *αἱ ψυχαί, αἳ περὶ τὴν γῆν στρέφονται ἔτι*).

wir unter „Gott“ verstehen, können wir nicht anders verstehen als einen ungefesselten und freien Geist (mens) abgetrennt von jedem Verwachsensein mit dem Sterblichen, alles empfindend (sentiens) und bewegend und selbstbegabt mit ewiger Bewegung.“ In jener Partie der Tuskulanen, in welche er diese Stelle aus seiner Trostschrift aufgenommen, ist einiges Schwanken, ich möchte sagen, eine gewisse Zaghaftigkeit, die Seele geradezu einen Gott zu nennen — was für die Trostschrift, wie wir sehen werden, wesentlich war und doch lange vor der Trostschrift auch im Scipiotraum geschehen. Hier in der Partie der Tuskulanen nennt er die Seele wiederholt göttlich: das, womit er zu jener Stelle aus der Trostschrift gelangt, leitet er also ein (K. 26): „Also ist die Seele, wie ich sage göttlich, wie Euripides zu sagen wagt ein Gott“: er liess aber doch kurz vorher einfliessen, man könne sich auch in Gott nichts höheres denken als eben alle jene Kräfte und selbständige Vermögen der Seele.

17. Nunmehr aber dürfen wir zu der mehrmals schon erwähnten, für sich selbst geschriebenen Trostschrift — Consolatio — kommen und, an die äusserst merkwürdige Erscheinung, zu deren Verständniss wir wenigstens bis auf einen gewissen Grad durch das bisherige vorbereitet sind, dass Tullius Cicero sich in den Gedanken und die Absicht vertieft, seiner gestorbenen Tochter einen Tempel und eine Verehrung zu stiften. Cicero, als er zweiundsechzig Jahre alt war, verlor seine Tochter Tullia, eine Frau von zweiunddreissig Jahren: sie starb im Wochenbette. Er liebte diese Tochter zärtlich, zu welcher in den jetzigen Zeiten, da ihm die Wendung der Staatsverhältnisse seine öffentliche Wirksamkeit verleidet hatte, sein Verhältniss ein noch innigeres geworden war. Er fand sich untröstlich. Seinen Schmerz zu bewältigen zog er sich in die Einsamkeit zurück, zuletzt in die Einsamkeit des Landes. Nach dir — schreibt er an seinen Freund Attikus — habe ich keinen grösseren Freund als diese Einsamkeit. Wenn ich morgens mich in den dichten und verwachsenen Wald geborgen, verlasse ich ihn nicht vor Abend (ad Att. XII, 15). Seine Beschäftigung war: er las sich hinein in die Trostgründe und Trostschriften griechischer Philosophen und schrieb sich selbst zur Tröstung eine Consolatio. Aber unter diesen Studien und

dieser Beschäftigung, während er dabei sich mehr und mehr vertiefte in das Andenken an die mehr und mehr sich ihm verklärende Hingegangene, bildete sich in ihm der Gedanke aus, dass einer so herrlichen Seele dort eine erhöhte und verklärte Existenz beschieden sein müsse, welcher die Zurückbleibenden auch eine erhöhte Verehrung schuldig seien. Er hatte sich aus seinen Griechen überzeugt, dass dieses mit Recht geschehen dürfe (hoc fieri oportere) und er betrieb mit andauerndem Eifer, Hindernisse unermüdlich beseitigend, Ankauf oder Feststellung eines Grundes und Bodens, der auch für die Zukunft gegen Uebertragung an fremde Herren sicher gestellt werden könnte, wie den Bauplan der Kapelle. Die Ausstattung soll geschehen mit Aufbietung aller Mittel, welche die Künste gewähren (ad Att. XII, 18): „Es soll ein Tempel (fanum) werden: und lasse ich mir diesen Beschluss nicht entreissen. Der Aehnlichkeit mit einem Grabe will ich nicht sowol aus Furcht vor der Gesetzesstrafe entgehen (das Gesetz erlaubte den Aufwand für Grabmäler nicht über eine gewisse Schranke hinaus) als um ja (maxime) eine Apotheose zu erlangen.“ (XII, 36): „Die Arpinatische Halbinsel könnte eine echte Apotheose erhalten. Doch fürchte ich, sie könnte scheinen mit geringerer Ehre verbunden zu sein. Sie liegt ausser dem Wege. Also steht mein Sinn auf dem Garten“ (XII, 12). — Reich an Ausführungen über die Widerwärtigkeiten des Lebens war die Schrift. Ihn selbst betreffend, bei allen Widerwärtigkeiten, die im Staatsleben ihm von seinen Feinden bereitet worden, habe er gegen die Fortuna angekämpft und habe ihrer Herr werden können, da aber, als er seine geliebteste Tochter verloren, bei der er auch, von den öffentlichen Geschäften zurückgedrängt, seinen Trost gefunden, da sei er wie ein besiegter Krieger, der um Gnade fleht, der Fortuna schimpflich erlegen. Die Absicht der Konsekration, der Apotheose, mit diesem Worte auch, wie wir schon hörten, war darin ausgesprochen. War die philosophisch-platonische Ueberzeugung von der Göttlichkeit, ja Gottheit der Seele und der Rückkehr der edleren Seelen dahin der Grundgedanke, so hatte er bei der Rechtfertigung der Konsekrirung — und dieses wird uns nun auch bemerkenswerth — sich auch an die altherkömmliche, volksthümliche griechische Heroenvergötterung angelehnt. Es hiess (Lact. I, 15): „Da wir

aber nicht wenige Männer und Frauen unter die Götter aufgenommen finden und in Städten und auf dem Lande ihre hochgeweihten Tempel verehren (augustissima delubra veneramur), so wollen wir der Weisheit derjenigen Männer beitreten, durch deren Geist und Erfindungen das ganze menschliche Leben in Gesetzen und Einrichtungen seine Ausbildung und Begründung erhalten hat." (Er meint die alten weisen Gesetzgeber.) „War aber je ein beseeltes Wesen zu konsekriren, wahrlich so war sie es. Waren des Kadmus oder des Amphitruo oder des Tyndareos Töchter und Söhne in Folge der allgemeinen Anerkennung, die ihnen geworden, in den Himmel zu erheben, so darf ihr dieselbe Ehre zugeeignet werden. Und das werde ich thun und werde dich, die von allen Frauen an Güte des Herzens und an Bildung des Geistes hervorragte (omnium optimam doctissimamque) unter der Billigung der unsterblichen Götter selbst, in ihre Gesellschaft versetzt, für den Glauben aller Menschen konsekriren." Dass ein Gewicht gelegt wird auf die geistige Bildung wird man als Platonisch gleich erkennen und verstehen. Eine andere Stelle aus der Schrift erläuterte es (Lactant. III, 19): „Denn nicht allen steht nach der Meinung jener Weisen die Bahn zum Himmel in gleicher Weise offen. Die durch Fehler und Verbrechen befleckten, so lehrten sie, würden in Finsterniss herabgestossen und lägen im schmutzigen Sumpf (in coeno), dagegen die reinen, unbefleckten, unverdorbenen Seelen, die auch durch wissenschaftliches Streben und Kenntnisse sich ausgebildet (castos animos, integros, incorruptos, bonis etiam studiis atque artibus expolitos), die gleiten in leichtem und sanftem Fluge zu den Göttern, das heisst zu der ihnen ähnlichen Natur, dahin." (Mit deutlicher Erinnerung an Phädo S. 69, c.)

Ich weiss nicht, wie andere es empfinden mögen. Auf mich macht in dieser Stelle der unerfreuliche Euemerismus, der das poetische und pietätische Element des Volksglaubens fallen lässt, der in Herkules, Kastor und Pollux u. s. w. nur verdiente Menschen sieht, und die sehr absichtliche Berufung auf weise Gesetzgeber, welche solche Verehrung eingeführt, den Eindruck dass Cicero, wenn ich so sagen soll, sich hier Gewalt anthun musste, dass es verrathe, so gewiss der Glaube an die Platonische Verklärung der herrlichen und geliebten

Seele ächt wahr, so gewiss sei der zu stiftende Gottesdienst für dieselbe etwas unächtes gewesen, das er sich im neuen Schmerz und in der Vertiefung in denselben einzureden suchte. Und würde es mir ganz erklärlich sein, wenn allmählich deshalb der Gedanke unmächtig wurde und damit, wie es geschah, die Ausführung unterblieb und nicht sowol wegen etwaiger äusserer Schwierigkeiten und Verzögerungen*).

Gewiss für einen Mann wie Cicero, von dem Grade und von der Art seiner Bildung, in dieser Zeit, und, wir dürfen wol auch hinzusetzen, einem gebornen nicht Griechen sondern Römer und unter römischen Religionsvorstellungen und Religionsformen aufgewachsenen Manne, war die Gemüths- und Phantasiewelt zerstört, aus welcher dem griechischen Volke die Verehrung auch der abgeschiedenen Sterblichen erwachsen war, ja sogar noch in der historischen Zeit mit naiver Poesie erwachsen durfte: wie z. B. wenn sie Harmodius und Aristogiton sich als wol nicht gestorben, sondern in die Inseln der Seligen versetzt verklärten. Und besonders wichtig erscheint hiebei noch eines. Der Römer musste sogleich — zum Gotte hinüberspringen; dem Griechen ward ein solcher Verklärter doch zunächst nur ein Heros: ein Begriff und ein Wort, die dem Römer fehlten! Und wenn auch hier dem beweglichen Griechen die Grenze nicht so fest stand, dass nicht der verklärte Sterbliche zum Gotte werden konnte und statt oder neben den heroischen Ehren göttliche erhalten, so geschah doch dieses in dem klassischen und unverfälschten Griechenthum nur mit Heroen aus der mythischen Zeit. Und erst seit der mazedonischen Zeit werden hier die Ausnahmen sichtbar. Wenn nun zwischen der Erhöhung mythischer Heroen, von denen allerdings nicht a l l e als Göttersöhne gedacht waren, zu Götterverehrungen, und historischen theoretisch eine principielle Scheidung

---

*) War dem Cicero, wenn er auf Privatgrund einer Gestorbenen einen G ö t t e r kultus errichtete, gar keine Erlaubniss oder Sanktion von irgend einer weltlichen oder kirchlichen Behörde nöthig? Es wird von solcher Hemmung, so viel ich mich erinnere, in den betreffenden Briefen nichts erwähnt. In Griechenland wäre dies in der damaligen Zeit wol gewiss noch nicht Privatsache gewesen.

wol nicht aufzustellen war, so ist es doch für das religiöse Leben ein grosser Unterschied, ob man sich einen eben erst gestorbenen unbedenklich einem Herakles, Asklepios, ja Menelaos, Amphiaraos gleichstellt, die doch alle den Göttern näher standen und einer durch alten Glauben und alte Sage und Poesie verklärten Zeit angehörten, und giebt es ein sehr abgeschwächtes Pietätsgefühl gegen die alten geheiligten Ueberlieferungen kund. Anfangs fanden sogar noch die übermässigen Ansprüche der mazedonischen Herrscher ihren Lieblingen eine pomphafte Heroenverehrung zu widmen einen Widerstand. Aber es trat ja nun selbst die orientalische Verehrung nicht nur gestorbener, sondern selbst lebender Gewaltiger hinzu. Und hier stehen wir an einer Stelle griechischer Religionsgeschichte, auf der wir nur mit Bedauern und je mehr und mehr mit Widerwillen uns umschauen, und in welcher, wenn es auch noch Jahrhunderte äusserlich hielt, doch eine Nichtigkeit lag, der Kern einer sich mehr und mehr vollziehenden Aushöhlung, die — diese Religion auflösen musste.

18. Wer kennt nicht oder sollte nicht kennen Lessings Abhandlung: „Wie die Alten den Tod gebildet.“ Worin er die Grabmonumente und etwaige andere Monumente aufweist und bespricht, in welchen der Tod theils unter dem Bilde des Schlafs dargestellt ist, theils als der schöne, jetzt trauernde, die Fackel nun umgekehrt haltende, Genius des Lebens. Denn dies ist wol der richtige Ausdruck für die Sache.

Jedenfalls sind diese Darstellungen aus einer den Tod wie das Leben nicht finster auffassenden Vorstellung hervorgegangen.

Und erwähnt nun Lessing jener Anschauung damaliger Gelehrten, „dass die Bilder, welche bei den Alten von dem Tode gewöhnlich gewesen, nicht wol anders als schrecklich und grässlich hätten sein können, weil die Alten überhaupt weit finsterere und traurigere Begriffe von seiner Beschaffenheit gehabt hätten als uns gegenwärtig davon beiwohnen könnten“.

Dann fährt Lessing selbst fort: „Gleichwohl ist es gewiss, dass diejenige Religion, welche dem Menschen zuerst

entdeckte, dass auch der natürliche Tod die Frucht und der Sold der Sünde sei, die Schrecken des Todes unendlich vermehren musste. Es hat Weltweise gegeben, welche das Leben für eine Strafe hielten; aber den Tod für eine Strafe zu halten, das konnte ohne Offenbarung schlechterdings in keines Menschen Gedanken kommen, der nur seine Vernunft brauchte."

Man sollte es glauben, dass derjenigen Religion der Tod ernster und drohender erscheinen müsse, welche ihn als von Gott auferlegte Strafe an die Spitze ihrer Urkunden stellt, als derjenigen, welche ihn als eine dem Geschlecht der Menschen, die nicht Göttern gleich sein können, von Anfang an bestimmte Moira annahm. Und alles weist auch darauf hin, dass die Entgegensetzung zwischen Tod und Leben bei den Griechen eine lässlichere war.

Ich erwähne der Grabschriften und Grabreliefs.

Zunächst das trauliche sehr gangbare: lebe wohl (χαῖρε): bei welchem noch zu erinnern, dass es zwar auch die sehr gewöhnliche Abschiedsformel geworden, dass es aber doch immer noch an das, was es eigentlich besagt, leicht erinnern kann, ja mitunter auch auf Grabschriften erinnern soll. „Freue dich," also etwa „lebe froh" oder „lebe w o h l" wenn man sich diesen unsern Ausdruck in seiner eigentlichen prägnanten Bedeutung gegenwärtig erhalten kann. Denn bei den Griechen ist dieses „chaire" auch der ganz gewöhnliche Gruss, den man sich bei der Begegnung zuruft, ja womit man sich beim frohen Mahle beim Zutrinken zuruft. Also „lebe w o h l." „Lebe w o h l, guter, gute" (χαῖρε χρηστός, χρηστή). Und nicht nur dies lesen wir als ganz herkömmlich auf dem Grabe, sondern es wird hinzugefügt: „lebe auch du wohl." So antwortet der Gestorbene: so wird der Verkehr zwischen hier und dort traulich fortgesetzt. Und allerdings beruht dies auf der Vorstellung, dass auch der dort weilende die Beziehung nach hier festhalte, dass es ihm traulich sei, hier nicht vergessen zu werden. Darum fordert auch der Gestorbene wol auf: „stehe still, Wanderer, und lies wer ich bin" und auch wol: und nun rufe mir nur noch „chaire" zu und setze deinen Weg fort. Wie es auch im

Sinne des Gestorbenen ist vorbeigehend auszusprechen: „sei dir die Erde leicht.“ Auch sonst die Form nicht selten, dass der Gestorbene redend eingeführt wird und theils von seinem frühern Leben Nachricht giebt, theils wo und wie er jetzt weile berichtet. Und damit in Uebereinstimmung stehen jene seit Göthe so viel besprochenen und durch Ausgrabungen stets vervielfältigten Grabreliefs, in welchen nicht Scenen aus dem Jenseits dargestellt sind, sondern aus dem Zusammenleben hier, so recht — wie eine Formel auf den Grabinschriften auch oft heisst, „der Erinnerung wegen“: das Grab habe errichtet der Mann etwa der Frau, u. s. w., „der Erinnerung wegen“ (μνείας χάριν oder μνήμης χάριν). Die häufigen Dartellungen Mann und Frau, wohl noch Kind oder Diener dabei, bei der täglichen Mahlzeit, Mutter mit dem Kinde und die Dienerin mit dem Schmuckkästchen (wie man es zu nennen pflegt). Aber auch die mannigfaltigsten Erinnerungen an die „süsse Gewohnheit des Lebens“ sonst: allgemeinere oder an die besondere Beschäftigung oder Liebhaberei des Gestorbenen erinnernd: wobei ganz natürlich auch die Lieblingsthiere des Menschen, das Pferd besonders, dann der Hund nicht ausbleiben werden. Und noch ein Thier, bei den Mahlzeiten bisweilen mit erscheinend, das uns fremdartiger ist, die Schlange, da man zahme Schlangen im Hause als glückbringend (etwa wie bei uns die Störche) hegte. Zu den häufigen Scenen gehören auch Abschiedscenen, von denen man nun oft nicht weiss, auch wol nicht wissen soll, ob sie eine Erinnerung an einen Abschied, wie er ja stets in längerm Zusammenleben vorkommt, — bisweilen doch auch deutlich der Abschied des Mannes oder Sohnes um in den Krieg zu ziehen, — darstellt oder unter dieser sanften Form Abschied der Abscheidenden. — Und welch ein sanftes Bild des Todes ist es doch auch wenn, wie auf Grabsteinen sich auch gefunden, der Todte oder die Todte dem Hermes die Hand reicht. (Schöne griechische Reliefs aus Athen No. 121.)

Die oben von uns angeführten ausführlicheren Grabschriften haben uns, auf den Zustand des Jenseits deutend, eine freundliche Aussicht gegeben, meistens nicht nur gehofft, sondern vorausgesetzt, in Elysium zu sein am Orte der Frommen,

im Aether bei den Göttern, auf eine Hineinversetzung, nicht — worin sich die Heiden den ersten Christen gegenüber gar nicht finden konnten — eine nach langer Grabeszeit erfolgenden Auferstehung.

Noch ist zu bemerken, dass für den — dennoch gar nicht selten in Erwägung genommenen schlimmsten Fall die Vorstellung von dem Tode als einem schmerzlosen und ruhigen Zustand, dem ungestörten Schlafe gleichend, und so als eine Rückkehr in denselben unbewussten schmerzlosen Zustand, in welchem man vor dem Eintreten ins Leben sich befunden, eine vertraut gewordene war. Man erinnere sich an die obigen Beispiele bei Sokrates, Xenophon und sonst — (auch bei stoischen Philosophen, so beim Seneka öfter, besonders interessant ep. 54): und eine sich auf Gräbern findende Formel: „ich war nicht und ich bin nicht:“ ist bisweilen wol auch einfach in diesem Sinne ausgesprochen.

Befördert wurde die lässlichere Stellung gegen den Tod durch manches. Zuerst durch das fortwährende und grösstentheils heitere und vertrauensvolle Verkehren mit den Heroen — wenn man ihnen nur gerecht geworden war. Dies geschah nun aber ja z. B. sehr gewöhnlich, selbst wenn ihr Opfer etwa durch schwarze Opferthiere gezeichnet war, mit Festen, in denen die Jugend um gymnastische Preise warb. Oder wenn die Lokrer für ihren Landesheros Aias Oileus in der Schlachtordnung stets einen offnen Platz hielten, wenn die Athener in wichtigen Aktionen der Schlacht glauben durften ihr Aias Telamonios fechte hülfreich unter ihnen. Sind das nicht stete Vermittelungen mit der andern Welt, ein steter Verkehr? der von den mythischen Heroen sich, wie wir sahen, ohne bestimmte Grenze zu den historischen und Familienheroen verflocht.

Ferner die selten abgesonderten — nach unserm Ausdruck zu sprechen Kirchhöfe, sondern meistens mitten im menschlichen Verkehr, theils in den Städten — denn innerhalb mancher Städte war es nicht erlaubt, während in Sparta es gerade Gesetz war, wie gesagt wird, mit der ausdrücklichen Absicht, die Jugend mit dem Tode vertraut zu machen — theils an den Landwegen.

Endlich die stets unbehinderte Freiheit, nicht die Kultus-

handlungen zu unterlassen, wol aber den Glauben an Fortdauer oder Nichtfortdauer zu diskutiren und die unbehelligt geduldeten philosophischen Schulen, die ihre Anhänger weit unter die Gebildeten verbreitet hatten, welche die Fortdauer entschieden bestritten oder als offene Frage behandelten, wie die Epikureer, die Stoiker. Und diese Freiheit setzt sich über das Grab fort: denn gewehrt war auch eine solche Grabschrift nicht (C. I. 6298): „Nicht ist ein Kahn im Hades noch ein Charon dort, kein Aeakus als Pförtner noch ein Cerberus. Wir alle aber, die der Tod hinabgeführt, Sind Knochen, Asche, anderes aber sind wir nicht.“ Und noch freiere*).

Nun würden wir aber fürchten müssen, dennoch ein einseitiges und unrichtiges Bild zu geben, wenn wir nicht gegen dies alles auch gedächten, dass auch die Vorstellung von den Straforten und Strafmächten der Unterwelt stets daneben bestand, und bei den Ungebildeten der ungebildeten Stände nicht nur, sondern — trotz mancher Versicherungen, es glaube daran kein Kind und keine Amme mehr, und trotz der gewiss vielen wirklichen Spötter und Verächter (Diodor. I, 93) — auch — wie jetzt — bei den Ungebildeten der gebildeten Stände, und häufig genug in den ganz krassen Formen**). Theils wirklich von Verbrechen belastete, und innerhalb des Glaubens Strafe der Götter oder der Todten zu fürchten berechtigte: theils, wie es auch zu allen Zeiten gegeben, darüber hinaus, das heisst Abergläubische, die sich ohne alle Noth während des Lebens fortwährend lieber die Hölle vormalen als den Himmel — was ganz vortrefflich namentlich Plutarch in der Schrift über Aberglauben schildert — was übrigens auch bei Platonisch denkenden eintreten konnte. Und wie stark dergleichen vorkam, sieht man auch daraus, dass den öffentlichen

---

*) S. Friedländer dritter Theil S. 617, dessen Uebersetzung des Epigramms ich beibehalten. — Dagegen kommt kaum in Betracht, wenn wir einmal auch in einer Grabschrift, so bemerkenswerth es hier gerade ist, das uns oft begegnete „wenn“ finden C. I. 6247 (ein Vater dem dreijährigen Sohne, und es schliesst: „doch wenn die Gestorbenen eine Empfindung haben, so mögest du die Last der Erde leicht haben in dem Orte der Frömmigkeit.“

**) Ich stimme hierin ganz Friedländer bei: S. 621.

und herkömmlichen Sühnungen zu Hülfe kamen eine besondere Klasse von Leuten, die „mit einem Haufen Weihebücher des Musäus und Orpheus“ Städte wie Privatmänner überreden, dass sie Lösungen und Reinigungen anzugeben wissen für die Lebenden und für die Todten, welche sie von den dortigen Uebeln frei machen werden (Plato rep. II, 364. E.) Und es fand dies durch Gebräuche und selbst durch Priesterschaften, die aus dem Orient eingeschleppt wurden und sich einschleppten, eine willkommen aufgenommene Ergänzung. Und dennoch wird im Ganzen und Grossen das Lessingische Wort wahr bleiben. Das Todesbild der Griechen hat ein weniger schreckhaftes Aussehen als das christliche aus der Religion, in welcher, wie Lessing bemerkt, der Tod als der Sünde Sold aufgefasst wird. So erscheint er sogleich am Anfange der einen Urkunde und dem gemäss in der andern: schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern.

Jene von Lessing damals bestrittene Meinung, „dass die Alten weit finsterere und traurigere Begriffe von der Beschaffenheit des Todes gehabt“ ist seitdem wiederholt worden und es ist namentlich eine Stelle des Grafen Leopold von Stolberg aus der italienischen Reise bekannter geworden, worin gesagt wird, auf allen griechischen Bildwerken, selbst den anscheinend schönsten, selbst auf den Gesichtszügen der ewigen Götterjugend schwebe wie eine schwarze Wolke der Gedanke des Todes. Und viele Fromme hegen auch jetzt noch diese Meinung. Ich muss mich hierüber wundern. Sollte man nicht eher erwarten, sie würden in den geschilderten griechischen Vorstellungen anerkennen das Zeichen einer leichtfertigeren Religion und in jenen christlichen Lehren und Sätzen eben den grossen Fortschritt?

Durch alle Zeiten haben wir bei den Griechen — trotz allen religiösen Instituten — ein wiederkehrendes: „wenn“ gefunden. Wenn der Glaube der Griechen auch in der so grossen und unbestrittenen Frömmigkeit gegen die Götter nicht den Charakter des Fanatismus hatte, so hatte er es am allerwenigsten in Beziehung auf die Unsterblichkeitsfrage. Der Fanatismus kam in die christliche Religion aus dem Judenthum, und übte seine welthistorischen Wirkungen. Dem Griechen erschien das als Wahnsinn, und so auch die Sicherheit der

Ueberzeugung und die Freudigkeit, mit welcher die Christen in den Tod gingen. „Die Unseligen haben sich überredet, dass sie ganz und gar unsterblich sein und in alle Ewigkeit leben werden. Darum auch verachten sie den Tod und die meisten geben sich gerne und willig hin.“ (Lucian de morte Peregr. 13.)

Scenen aus dem gelehrten Leben bei Griechen und Römern.

Eine Zeit, wo alle menschliche Richtungen sich frei und fröhlich entwickeln konnten, wo der Krieger galt wie der Staatsmann, der Staatsmann wie der Philosoph, der Philosoph wie der Dichter, der Dichter wie der Schauspieler und Turner — sie alle, wenn durch Tüchtigkeit und Herrlichkeit ihrer Leistung die allseitige göttliche Begabung des Menschen erschliessend, gleich hoch gehalten, zur Freude und Erbauung der Menschen, zum Wohlgefallen den Göttern — eine solche Zeit hat bisher die Geschichte der Menschheit nur einmal aufzuweisen. Die Kehrseite ist das Mittelalter, das nur in den Eintheilungen der historischen Lehrbücher schon vergangen ist, aus dessen übereinseitiger Kirchlichkeit wir immer noch mühsam und langsam uns herausarbeiten. Ich will heute von einer Periode des Alterthums reden, wo das gelehrte Wesen sich auffallend hervordrängt, die Zeit der römischen Kaiser, und zwar behalte ich die Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine im Auge.

Wenn man den Horaz liest, wird man an mehr als einer Stelle von auffallend modernen Verhältnissen überrascht. Schon in wenigen Jahren hatte die Monarchie ihre Wirkungen geäussert. Es ist schon entstanden eine Höflichkeit, die, wie der Name treffend besagt, nur da entsteht, wo ein Hof ist: und ist entstanden eine Nachahmung der Machthaber auch in Künsten und Neigungen, die man am meisten von der Anlage und Natur des Einzelnen sollte abhängig wähnen. Dies letzte zeigt sich nun besonders in der allgemeinen Beschäftigung mit den eleganten oder griechischen Wissenschaften, ganz vorzugsweise aber mit der Poesie. Nicht als wäre die Richtung über-

Erschien 1844.

haupt nur eine Laune des Fürsten und seines Mäcenas gewesen. Solche vornehme Launen bringen keinen Virgil, keinen Horaz oder Tibull hervor, und auf anderm Gebiete keinen Livius. Vielmehr man braucht nur dieser Namen sich zu erinnern und von dem Geist, der Grazie, der grossartigen Ausdauer in diesen Werken die richtige Vorstellung zu haben, um sich zu überzeugen, dass hier eine tief ergriffene Zeit-Tendenz mit römischem Grosssinn ausgeführt wurde. Man hat durch allerhand Moralitäten verblendet wol auch diese Zeit oft unrichtig gewürdigt. Eine Zeit jedoch, wo neben einem der schwersten aller politischen Aufgaben so gewachsenen Staatsmanne wie Augustus war, wissenschaftliche Männer mit solchen Leistungen standen (wie eben vorher Cäsar neben Cicero), war jedenfalls eine grossartige Zeit.

War die römische Litteratur ursprünglich auf das Griechenthum gegründet und hatte bei widerstrebender Sprache des Bedeutenden genug hervorgebracht, so war doch mit den Zeiten die Einsicht in die Fülle und Feinheit des griechischen Inhalts und der griechischen Form unendlich gesteigert, und es war für diese Geister und Ohren die Sprache und der Vers, so weit er überhaupt schon angewendet war, nun rauh und anstössig. Die neue Prosa schuf oder gründete ihnen Cicero und bereicherte Inhalt und Sprache nicht nur innerhalb seiner Reden, sondern ausdrücklich durch die Uebertragung griechischer Philosophie. Die neue Schöpfung der poetischen Sprache und Formen, wie sie der jetzigen Erkenntniss der griechischen Höhe genügen konnte, leisteten die Augusteischen Dichter, besonders Virgil und Horaz, gegen die nun alle ältere Poesie, selbst die wenig ältere, z. B. Lucrez, einer Urzeit anzugehören scheint. Der wahre und ächte römische Patriotismus dieser Dichter, verbunden mit der Anerkenntniss griechischer Ueberlegenheit auf dem Gebiete der Kunst und Litteratur, kann für manche andere Zeiten ein Muster sein.

Es könnte auffallend erscheinen, wie gerade in einer Zeit, wo doch schon durch einen Gebieter die Freiheit beschränkt ward, der Patriotismus so ächt sich zeigt wie in den römischen Dichtern dieser Zeit, und im Livius ebenso. Aber man stand, und man empfand das, mit dem Abschluss der Bürgerkriege und der neu sich bildenden Regierungsform an einem Ab-

schnitt: man übersah was aus diesem kleinen Rom geworden war auf einmal bis hieher im Zusammenhange mit eigenem Erstaunen: die plötzlich erschienene Einheit und der Friede nach Jahrhundert langen Parteikämpfen und Unruhen erhöhte die Empfindung des einigen, grossen und sichern Ganzen, das nun auch von auswärtigen Feinden nach der Unterjochung Galliens nur noch an fernen Grenzen beunruhigt ward. Aber dies bewunderte Rom — noch eins gab es auf der Oekumene, dem es nicht gewachsen war, dem es in seinem eigenen Bereiche unterlag, die griechische Geistesbildung, wie sie in den Kunstwerken sich ausgeprägt. Auch diesen Ruhm dem grossen Volke und der vaterländischen Sprache noch anzueignen, war der bewusste Zweck und das ernste Streben der Augusteischen Dichter.

Zugleich lud allerdings der Friede nicht nur, sondern freilich auch die gehemmte innere politische Wirksamkeit zu friedlichen Künsten ein. Dass Augustus und Mäcenas und Andere, wenn sie diese Richtung beförderten, auch ihre politische Absicht dabei hatten, würde sich auch ohne einzelne Nachrichten, die darauf hinweisen, nach den Verhältnissen von selbst verstehn: dass sie aber auch wirklich Sinn hatten für diesen Genius, dass sie selbst in der Bildung der Zeit standen, ist eben so gewiss.

Nun aber schoss neben diesen Berufenen die Saat derer empor, die schriftstellerten und besonders Verse machten aus Mode, aus Nachahmung dieser hohen Herrschaften selbst und jenes hoch bei ihnen angesehenen Geistesadels: ja viele auch mit der ausdrücklichen Tendenz, sich dadurch dem oder einem Mäcenas bemerklich zu machen, sich an ihn zu drängen und ein Plätzchen in seinem vornehmen Hause, besser noch an seiner Tafel, am besten wol gar ein Sabinergütchen sich zu erhaschen. Bei den Reichern aber hiess es: Wer ist denn dieser Horaz, des Freigelassenen Kind? der Glückssohn? Bin ich nicht ein Ritter, ein Senator von altem Stammbaum? Ich sollte nicht eher berechtigt sein? Nicht auch ein feines Ingenium? So vergingen denn wenige Jahre, und es hiess, wie Horaz es triftig ausdrückt:

Scribimus indocti doctique poemata passim.

Und: „das ganze römische Volk hat seinen Sinn geändert und

glüht nur von einem Interesse, der Schriftstellerei.“ Die innere Unberufenheit und Gemeinheit schildert Horaz an einem, der sich unverschämt an ihn drängt, um durch ihn dem Mäcenas empfohlen zu werden, der, indem er seine Poesie anzupreisen nicht vergisst, nicht etwa dass er gute Verse mache zu verstehen giebt, sondern wie viele und wie geschwind!

Wurde nun dieses Gezücht in mehr als einer Weise den wirklich Gebildeten lästig, so war es doch besonders eines, was die grösste Gène herbeiführte, die aufgekommene Sitte, seine Schriften und Gedichte öffentlich vorzulesen und seine Freunde — im weiten Sinne — dazu einzuladen.

Die wirklich bedeutenden Dichter dieser Zeit lebten in naher Freundschaft, wie Horaz mit Virgil und Tibull und andern, vermittelt durch edle und gleichartige Bestrebungen und liebenswürdige und edlere menschliche Eigenschaften. Wissenschaftliche Kreise bildeten sie um Mäcenas, um Messala, und hier in diesen Kreisen vorzulesen war gewöhnlich: und ohne Zweifel war dies anregend und bisweilen sehr erheiternd, wenn etwa Horaz z. B. ein neues Spottgedicht brachte, wol gar mit den wahren Namen der gezeichneten Personen. Wenn August sich vorlesen liess, mochte das weniger genirt sein: doch brachte es bisweilen etwas ein.

Allein was thaten nun jene, welche je unberufener desto eitler natürlich waren? „Warum, wohin du kommst, man entflieht und um dich grosse Oede ist, willst du wissen, Ligurinus? Du bist zu sehr ein Dichter. Dem stehenden liesest du vor und dem sitzenden liesest du vor. Den folgenden Vers muss ich lateinisch sagen: currenti legis et legis cacanti. Eil' ich ins Warmbad, du tönst mir in die Ohren: steig' ich ins Bassin, du lässest mich nicht schwimmen: ich eile zur Mahlzeit, du hältst meinen Gang auf: ich komme an den Tisch, du verjagst den essenden: müde leg' ich mich zu Bett, du erweckst den schlafenden.“ So schildert es Martial.

Nun aber, wie gesagt, vor einem grossen und grössern Publicum zu lesen war auch schon in Horazens Zeit gewöhnlich. Das thaten sie theils auf öffentlicher Strasse, mitten auf dem Forum: andere lieber in einem öffentlichen Zimmer, in den Badeanstalten: „denn, sagen sie, im geschlossenen Raum tönt das Organ lieblicher.“ Andere in einem Privatsaale, vor Zu-

hörern, welche sie durch Karten und Billetchen eingeladen. „Gelehrte und Ungelehrte verscheucht der bittre Vorleser: wen er aber gefasst, den hält er und macht ihn todt mit Lesen und lässt seine Haut nicht los, bis er sich voll Bluts gesogen, der Igel.“ Horaz. Leider aber gab es zum Fassen und Festhalten nur zu viele Mittel. Wenn ein einflussreicher Patron schriftstellerte und las! — um mehrerer Kaiser nicht zu gedenken, qui publice recitarunt. Wenn ein Reicher sich's durch gute Mahlzeiten erkaufte! Ja Bedürftigere, um wenigstens sein Auditorium zu füllen, auch durch andere Gaben lockte! Horaz nennt einen gebrauchten Rock. Wenn einer die Gelegenheit wahrnahm, den rückständigen Schuldner als sichere Beute zu erangeln! Aber selbst die dem widerstanden — wer nun selbst ein Dichter ist! Man muss sich verhalten mit dem reizbaren Geschlecht der Dichter; wie werden sie sich rächen, was für Kritiken werden sie ergehen lassen, wenn man ihnen nicht die rechte Ehre erweist. Dazu kam denn die allgemeine Höflichkeit, und so vergisst Horaz nicht unter den Höflichkeitsbeschwerden der Hauptstadt, den Aufforderungen als Bürge vor Gericht zu erscheinen, den Krankenbesuchen in der weitläufigen Stadt, die Einladungen zu Recitationen, die besonders dringend sind. Und armer Horaz, du konntest dafür keinen Ersatz erhalten: denn du lasest niemals vor einem grösseren Publicum deine Arbeiten, sondern nur deinen Freunden auf ihr dringliches Verlangen.

Wie viel aber der Thorheit und der langen Weile ein verständiger Mann dabei auszuhalten hatte ist herzzerbrechend zu betrachten. Schon in seiner Kleidung affectirt trat der Dichter auf seine Bühne und sprach zuerst eine Vorrede, worin er sich dem Wohlwollen empfahl, um Nachsicht bat, und anderes, was vorläufig zu wissen Noth that, z. B. man sei heute ein wenig heiser. Dann setzte er sich und las sein Werk: und auf gute Aussprache, distincte Trennungen, richtige und geschickte Accentuation — was alles bei lateinischen Versen seine besonderen und grossen Schwierigkeiten hatte — wurde allerdings gehalten, und das war ohne Zweifel das beste bei der Sache. Uebrigens aber affectirten sie mit Stimme, Auge und Geberde nicht wenig.

Und nun die abgedroschenen Gegenstände, die immer

wiederkehrende Mythologie und Naturbeschreibungen. „Niemand, sagt Juvenal, kennt sein eignes Haus so gut als ich den Hain des Mars und die äolische Höhle Vulcans. Was die Winde zu thun haben, wer in der Unterwelt gefoltert wird,“ und so fort.

Und wenn sie nun kein Ende finden konnten! Man darf es dreist behaupten, nichts giebt es auf der Welt, wogegen sich die menschliche Natur so sehr sträubte als gegen eine lange Vorlesung. Meine Herren, Sie wissen es ja, denn ich werde es doch nicht allein beobachtet haben, wenn eine gelehrte Gesellschaft sich versammelt, um eine Vorlesung zu hören, man kommt zusammen, man setzt sich wohlgemuth. Nun aber zieht der Vorleser ein unerwartet körperhaftes Convolut hervor: plötzliche Veränderung: unwillkührlich wie eine Wolke zieht es über alle Gesichter und es senken sich die Häupter mit ruhiger Ergebung in den göttlichen Willen.

„Der Vorleser, sagt Seneca, bringt eine gewaltige Geschichte, sehr klein geschrieben, sehr enge zusammengefaltet, und wenn er einen grossen Theil gelesen, sagt er: ich will aufhören, wenn Sie wünschen. Der Zuruf: lies! lies! erschallt von seinen Zuhörern, welche doch wünschen, er möchte augenblicklich stumm werden.“ — Laute Beifallsbezeigungen, gut, schön, bravo, unübertrefflich, erschallten wieder und wieder.

Und mit alle dem ist der jüngere Plinius noch nicht zufrieden, da doch wahrlich so viel aufopfernde Höflichkeit die grösste Anerkennung verdiente. Wird einmal ein reicher Mann schwierig, seinen Saal herzugeben, gleich gerathen die Wissenschaften in Verfall. Doch wir müssen ihn nothwendig selbst hören. „Dies Jahr, schreibt er an einen Freund, hat eine reiche Dichterernte gebracht. Im ganzen Monat April verging fast kein Tag, ohne dass jemand las. Es ist mir erfreulich, dass die Wissenschaften blühen, die Geister sich hervorthun und sehen lassen. Doch kommt man zum Hören träge zusammen. Die meisten sitzen auf einem nahen Posten, unterhalten sich und lassen sich von Zeit zu Zeit Botschaft bringen, ob der Vorleser schon eingetreten, ob er die Vorrede gesprochen, ob er schon ein gross Stück abgerollt: dann erst kommen sie und dann auch langsam und zögernd: und doch bleiben sie nicht durch, sondern gehen vor dem Ende fort, einige versteckt und heimlich, andere offen und ohne Umstände.

Wie anders zu unserer Väter Zeit: da erzählt man, wie einst Kaiser Claudius, als er auf dem Königsbau spazierte, ein Geschrei hörte, und als er nach der Veranlassung fragte und erfuhr, dass Nonianus sein Geschichtswerk vorlese, plötzlich und unerwartet als Zuhörer erschienen sei."

Ach guter Plinius, nur eure Kaiser nicht. Da will ich dir gleich dagegen eine andere Kaisergeschichte aus der Väter Zeit erzählen mit ihren grausamen Folgen, die ich um so lieber deinen abwesenden Ohren erzählen will, da sie nicht ganz sauber ist. Der Dichter Lucanus war bisher noch bei dem dichterlichen Kaiser Nero wohl gelitten oder schien es. Mit einemmal aber stand bei einer Recitation des Lucanus der Kaiser auf und ging ohne alle dringende Veranlassung fort. Dies erzürnte den Dichter. Nun weisst du, dass in eurer weitläufigen Stadt, wo obenein bei den vielen Besuchen und Freundschaftsdiensten längere Abwesenheit von Hause oft unvermeidlich ist, für gedrückte und bedrängte Wanderer öffentliche Anstalten zur sitzenden Erleichterung getroffen sind. Hier hatte nach jenem Ereigniss auch der gereizte Lucan einmal eine Zuflucht gesucht, und bei einer lauten Stelle seines Geschäfts hörten die erschreckten anwesenden ihn die Worte declamiren: „unter der Erd' ein Gewitter!" Das war ein Versstück aus einem Gedicht des Nero. Dass nun hienach an keine Versöhnung mehr zu denken war, ist gewiss: Lucan, auf diesem Wege fortgehend, wurde Theilnehmer einer Verschwörung, die ihm den Todesbefehl zuzog.

Der jüngere Plinius hat für diese Vorlesungen, wie man schon gesehen haben wird, eine besondere Zärtlichkeit: in demselben Briefe erzählt er noch, er habe sich fast keinem jener April-Vorleser entzogen. Man denke! Einen römischen April, den schönen Frühlingsmonat, den sie so gern von aperire herleiten, weil sich da die ganze Natur erschliesst, den sie der reizendsten ihrer Göttinnen, der Aphrodite, gewidmet, fast Tag für Tag in die Vorlesung!

Allein an diesem jüngern Plinius tritt schon ungemein auffallend hervor unsere Gelehrsamkeit im häuslichen Schlafrock. In ihm steckt ein moderner kleinstädtischer Professor mit seiner Eitelkeit und Gelehrtenspleen. Er würde für Geld seine Seele nicht verkaufen: aber wenn ihm sein Kaiser drohte,

das geliebte Institut der Vorlesungen aufzuheben, dann würde er eine Thräne vergiessen oder zwei, und würde sich schwer entschliessen können, wie Faust im Puppenspiele zu sagen: nein, meine Seele kann ich dir nicht geben, denn sie gehört nicht mir.

Wir können seine Klagen nicht gelten lassen: wir finden es natürlich, wenn die gemisshandelte Menschheit auch ein wenig sich spreizte, und finden es übergenug, wenn sie so viel Langmuth und Höflichkeit bewies als wir hinlänglich kennen gelernt, zumal in Zeiten, die noch jenen nicht so fern waren, wo man nicht nur wie man sagt einen Esel einen Esel nannte, sondern sogar einen Consul, wie bekanntlich der vortreffliche Cicero in der Rede gegen Piso thut. Deutsche Gelehrte haben dies unmoralisch gefunden. — Wie will man sogar sich wundern, wenn noch hin und wieder einmal etwas Ausdrücklicheres vorkam? Ein Dichter Sextilius Hena las im Hause des Messala ein Gedicht auf den Cicero. Er begann:

Cicero gilt die Klag' und lateinischer Sprache Verstummung.

Hier sagte Asinius Pollio: Messala, was du in deinem Hause dir erlauben darfst, ist deine Sache: ich habe nicht Lust, den weiter zu hören, der mich für stumm hält. So stand er auf und ging fort. — Einen Spass aus seiner Zeit erzählt Plinius und stellt sehr ernsthafte Betrachtungen darüber an.

Während sich die Römer so die böse Zeit vertrieben, tummelten sich die Griechen auf einem benachbarten Gefilde. Ich spreche von der Prunkrednerei, mit dem alten wieder in neuen Schwung gekommenen Namen Sophistik genannt. Herumziehende Virtuosen der Redekunst und Stylistik, improvisirende Prosaisten, erfüllten Griechenland mit Selbstbespiegelung und Beifallruf. Sie kamen auch in die römische Welt und fanden Beifall. Um zunächst ein anschauliches Bild zu erhalten, wird uns der jüngere Plinius das Auftreten eines solchen Sophisten beschreiben, den er in Rom hörte, eines der ersten, welche die Sache in neue Aufnahme brachten. Seine Beschreibung lautet so: „Dem Isäus war ein grosser Ruf vorangegangen; grösser hat er sich bewährt. Da ist höchste Fertigkeit, Reichthum, Fülle. Er spricht immer aus dem Stegreife und doch

eben so als hätte er's lange geschrieben. Sein Ausdruck ist ächt griechisch, ja attisch. Die Vorreden sind zierlich, einschmeichelnd, bisweilen würdig und in höherem Ton. Dann stellt er mehrere Themata auf, überlässt den Zuhörern die Wahl, oft auch die Bestimmung, ob er für oder gegen die Sache reden solle. Er erhebt sich, macht den Mantelwurf, beginnt. Augenblicklich ist ihm alles zur Hand. Die entlegenen Gedanken stellen sich ihm zu Gebot und die Worte: und was für Worte. Ausgesuchte und gebildete. Viele Lectüre, viel schriftliche Uebung ist in diesen unvorbereiteten Ergüssen ersichtlich. Seine Einleitung ist dem Gegenstande anpassend, seine Widerlegung scharf, seine Beweisführung energisch, das Schmuckwerk erhaben. Kurz, er lehrt, unterhält, ergreift. Häufig sind die Gedankenformen, die bei den Rhetoren Enthymemata und Noemata heissen: die Syllogismen sind scharf umgränzt und abschliessend, was selbst schriftlich zu erreichen schwer ist. Sein Gedächtniss ist unglaublich. Was er aus dem Stegreif gesprochen, fasst er streckenweit wiederholend zusammen und irrt sich mit keinem Wort. Zu solcher Fertigkeit hat er's durch Eifer und Uebung gebracht. Denn Tag und Nacht treibt, hört und spricht er nichts anderes. Er ist über das sechzigste Jahr hinaus und ist immer noch blos ein Mann der Schule."

Plinius kennen wir schon und werden auf sein Entzücken nicht zu viel geben: und er mochte obenein wol wissen, wie mühsam er seinen Panegyrikus zu Stande brachte. Was diese Sophisten geleistet, liegt uns in erhaltenen Schriften selbst vor. Allerdings trug viel dazu bei die Kunst aus dem Stegreif zu reden, — die doch einige der bedeutendern selbst nicht erreichen konnten, sondern ihre Aufgabe den Tag vorher haben mussten oder mochten —, und die persönliche Erscheinung, wie sie auch war: und erklärt dies immerhin, dass der Eindruck ein ganz anderer war als bei der Lectüre. Dazu kam die ausgebildete Kunstform, die auch das Publicum zu beurtheilen verstand: d. h. es war nicht Routine, sondern jede Art des Styls, jede Art der Gedankenform, Satzbildungen, Rhythmen, das alles hatte seine Doctrin, und ein grosser Theil der Hörer verstand das, und es erhöhte die Bewunderung, beschäftigte durch Betrachtung der Form und minderte die Lange-

weile, welche heut zu Tage — wie ich mit Bedauern bemerke, nicht jedermann daran empfindet. Doch wir müssen uns Entstehung und Fortgang dieses Wesens bei den Griechen selbst ansehen.

Die Griechen hatten immer noch eine grosse Neigung, sich für die grosse Nation zu halten; mit der äussersten Theilnahme und Lust hingen sie den grossen Thaten ihres Volkes nach, und es war vollkommen nationell und gerecht, in diesen Thaten nicht nur ihre Kämpfe und Staatseinrichtungen, sondern auch ihre Litteratur und Sprache zu umfassen. Als Cicero auf seiner Bildungsreise nach Rhodus kam, bat ihn der Rhetor Apollonius Molo, der des Römischen nicht kundig war, einen griechischen Vortrag zu halten. Und Cicero — sprach griechisch. Apollonius aber sass nachdenkend da, dann sagte er: Dich freilich, Cicero, lobe ich und bewundere ich: Griechenlands Schicksal aber muss ich beklagen: denn ich sehe was uns allein noch Herrliches übrig geblieben durch dich den Römern zugebracht, Bildung und Rede. — Das war wol ein schönes Nationalgefühl. Allein übrigens zeigte sich, dass die Römer erst recht anfingen die Griechen zu brauchen. Das Zuströmen zu ihren Bildungsstätten, besonders Athen, wurde erst recht gross, noch grösser das Heranziehen der Griechen nach Rom, wo griechische Bildung nicht nur Bedürfniss blieb, sondern zur Mode ward. So sahen sie immerfort sich unentbehrlich: von mehreren römischen Kaisern wurden sie förmlich verhätschelt. So wurde ihr Nationalgefühl auch von aussen genährt. Doch innen im Marke wohnt die schaffende Gewalt: und diese innere Gewalt war nicht mehr gross genug, konnte es sogar beim Mangel aller politischen Bedeutung nicht sein: — aus dem Nationalstolz wurde Nationaleitelkeit.

Dass sie nun politischen Boden nicht mehr hatten sahen sie wohl ein: allein mit ihrer Rede konnten sie sich doch geltend machen. Aber worüber reden? Einmal über nichts, was ja eben eine grosse Kunst ist: Lob der Fliege, des Papagei's, der Mücke. Auch das grosse Feld über den Nutzen der Tugend steht immer offen. Sodann über sich als Gelehrte, als Lehrer, als Hellenen. Und besonders über ihre Vorfahren. Deren Thaten waren durch die Geschichte überliefert, und die konnte man feiern. Aber ihre Reden bei hundert Gelegen-

heiten waren nicht überliefert. Also konnte man reden, was sie hätten reden können, und was man ihnen hätte erwidern können, und was sie bei der oder jener Gelegenheit, wo sie gar nicht geredet, hätten sie geredet, würden geredet haben. Einige solche Themata waren z. B. Demosthenes nach der Schlacht bei Chäronea. Wie vertheidigte sich Demosthenes gegen die Anklage des Demades, vom Perserkönig mit funfzig Talenten bestochen zu sein. Rede an die Griechen nach Beendigung des peloponnesischen Krieges als eines Bürgerkrieges, dass man die Tropäen niederreissen müsse. Berathung der Lacedämonier, ob man die aus Sphakteria ohne Waffen heimkehrenden Spartiaten in Sparta wieder aufnehmen dürfe. Ob man Sparta, das nach Lykurgs Gesetzen ohne Mauer sein sollte, beim Herannahen der Perser mit einer Mauer schützen solle. Und um ein recht thörichtes anzuführen: Gesandtschaftsrede an den erzürnten Achilles. Uebrigens waren die meisten dieser genannten Themata und ähnliche beliebt: man hörte sie gern und die Sophisten behandelten sie wetteifernd. Aber keine trugen es davon über die sogenannten medischen und attischen Themata. In jenen liess man den Darius und Xerxes ihre barbarischen Prahlereien gegen die Griechen sprechen, und wie jetzt den Erlkönig, forderte man damals den Perserkönig. In den attischen war es Salamis und Marathon u. s. w. mit ihren einzelnen Acten und Helden, die gefeiert wurden. Das schildert Lucian, indem er einem Rhetor den spöttischen Rath giebt, worauf es ankomme. „Vor allem erwähne Marathon und Cynägirus, ohne welche nichts geschehen darf; immer lass den Athos beschiffen und den Hellespont beschreiten, die Sonne werde von den Pfeilen der Perser verfinstert, Xerxes fliehe, Leonidas werde bewundert, immer lese man die Schrift des Othryadas und nenne Salamis, Artemision und Platää.“

Wie nun hierin die Eitelkeit des Publicums sich abspiegelt, so entsprach dieser die Eitelkeit der Redner, und man trug das nicht nur, ja man erwartete es von dieser prahlerischen Kunst. So war ihr Aeusseres, elegante Kleidung, Geberde, Mienen, in allem Affectation: sehr viele nahmen einen singenden Ton an; was jedoch andere tadelten. Vom Sophisten Polemo erzählt Philostratus: „Mit heiterm und zuver-

sichtlichem Blick kam er. Hatte er das Thema erhalten, so überdachte er es nicht in Gegenwart der Versammlung, sondern ging auf kurze Zeit hinaus. Seine Sprache war laut und angestrengt. Bei den eindringlichsten Stellen seines Vortrags sprang er vom Stuhle auf. Und wenn er eine Periode drechselte, brachte er das letzte Kolon derselben mit Lächeln vor, um sich zu zeigen wie leicht es ihm werde."

Derselbe, schon berühmt, trat zum erstenmal in Athen mit den Worten auf: „Ihr Athener geltet für Kenner der Beredsamkeit: jetzt wird sich's zeigen."

Ein Sophist Sidonius wurde einst in Athen mit Beifall gehört: er lobte sich damit, er habe sich mit jeder Philosophie befasst. „Wenn, sprach er, Aristoteles mich zum Lyceum ruft, ich werde folgen: wenn Plato zur Akademie, ich werde kommen: wenn Zeno, ich werde in der Halle weilen: wenn Pythagoras ruft, ich werde schweigen." Hier erscholl es ihm aus den Zuhörern: Sidonius, Pythagoras ruft dich! — Es musste ein freisinniger Philosoph sein, Demonax, um den Sophisten lächerlich zu finden. Im gleichnamigen Dialog ist es von Lucian erzählt. Man bemerkt die gespreizte Manier. Auch spottet Lucian über ihren sogenannten Atticismus. Unter die guten Seiten dieser Beschäftigung gehört ohne Zweifel das sorgfältige Studium alter Autoren und der alten Sprache, die dadurch aus provinzieller Vermischung und Verderbniss des gemeinen Verkehrs, beiden schon seit der alexandrinischen Zeit ungemein ausgesetzt (man denke an die Gräcität beider Testamente), in reinerer Gestalt gepflegt und fortgepflanzt ward. Allein von dem alten Atticismus weicht ihre Sprache vielfach ab: was an und für sich kein Vorwurf ist: viele aber jagten, und glaubten's dadurch zu erreichen, grade einigen gar abgekommenen und absonderlichen Wörtchen und Wendungen attischer Autoren nach, wohl gar aus der Sprache Sokratischer Ironie. Die Beispiele, welche in dieser Art Lucian seinem Redeschüler empfiehlt, lassen sich deutsch nicht wiedergeben. Einige Analogie gäbe es wenn in der Zeit Uhlandischer Romantik jemand einem Dichter hätte empfehlen wollen: besonders musst du immer sagen: die holde Maid und jung Siegfried und sie han und der Meister mein und ein Ritter fein.

Als Strafredner — und dies hängt theils mit ihrer Wich-

tigthuerei, theils mit ihrem gelegentlichen Buhlen mit Philosophie zusammen — und Versöhner entzweiter Gemeinden mochten sie gern auftreten. Wir haben auch noch Reden dieser Gattung. Der verzerrte Beschreiber ihres Lebens, Philostratus, selbst ein Sophist, weiss mehrere Beispiele ihrer Wirksamkeit in dieser Art zu erzählen. Mit grössester Sicherheit kann man sagen: sie bildeten sich das nur ein. Man mochte, wenn zwischen ja und nein kein grosser Unterschied war, den närrischen Männern einmal etwas zu Gefallen thun. Eben dies war der Grund, wenn sie bei den römischen Kaisern, an welche sie gern zu Gesandten gebraucht wurden, was allerdings wahr ist, manches erreichten. Den Kaisern kostet es nichts zu gewähren, die römischen waren sehr geneigt, den Griechen höflich zu sein, auch in dieser Ohren- und Augenschmeichelei wie die Griechen selbst befangen: durch Gründe und Rednergewalt, behaupte ich unbedenklich, haben die Sophisten nie etwas erreicht.

Wir müssen noch ihrer Wirksamkeit als Lehrer gedenken. Nämlich sie liessen sich in dieser oder jener Stadt nieder als Lehrer; seit Hadrian ward sogar in Athen ein feststehendes sophistisches Katheder gegründet, seit Marc Aurel auch besoldet. Das aber wird uns auffallend erscheinen, dass auch ihr Unterricht, etwaigen Rath für die Studien abgerechnet, in nichts bestand als im Declamiren vor den Schülern. Während die Rhetoren theils die Regeln der Rhetorik übten, Lectüre und Schriftliches trieben, declamiren liessen, allerdings auch mitunter zum Muster selbst declamirten, war der Sophisten Unterricht von vornehmerer Art, sie waren blos Muster. Folgende Stelle des Rhetor Seneca erläutert eine solche Stellung rednerischer Lehrer vollkommen. Er erzählt von einem römischen Redelehrer aus Augustus Zeit, Porcius Latro: „er pflegte nie einen Schüler declamiren zu hören, sondern declamirte blos selbst, und pflegte zu sagen, er sei nicht ein Lehrer, sondern ein Muster. Das Glück ist, so viel ich weiss, keinem sonst geworden, ausser unter den Griechen dem Nicetas, dass die Schüler nicht verlangten gehört zu werden, sondern sich begnügten zu hören . . . Das hiess denn wirklich einmal, seine Beredsamkeit verkaufen und nicht seine Geduld.“

Dass die Muster sich weidlich bezahlen liessen wird man in der Ordnung finden: das Honorar war sehr bedeutend: und nimmt man dazu was sie an Gaben bei Vorstellungen und von den Kaisern bei Gesandtschaften erhielten, so ist es kein Wunder, dass sie sehr reich erscheinen.

Je vornehmer sich natürlich die Schüler bei so vornehmen Lehrern dünkten, desto weniger fehlte es an Theilnahme und Eifersucht. Sie riefen und klatschten ihren Lehrern beim Vortrage Beifall und verfolgten gegentheils die Rivalen. Die Schüler des berühmten Herodes Attikus kamen bei einem Weingelage auf den rednerischen Charakter der einzelnen Sophisten zu sprechen. Da sagte einer, später selbst ein berühmter Sophist, Adrianus: ich will euch die Charaktere schildern, nicht indem ich wie ihr einzelne ihrer Sentenzen, Sätze und Rhythmen aufführe, sondern ich werde jeden nachahmend vorstellen. Dies that er, liess aber den Herodes aus. Und als sie ihn fragten, warum er denn gerade ihren Lehrer übergehe, sagte er: Den andern kann man auch besoffen nachmachen; was aber Herodes, den König der Redner, betrifft, so will ich zufrieden sein, wenn ich ihm nüchtern nachspiele.

Diesem Adrianus wurde diese Anhänglichkeit an seinen Lehrer später durch seine eigenen Schüler vergolten. Ein Mensch in Athen, der einen anderen Sophisten daselbst begünstigte, erlaubte sich allerhand Schmähreden über die Sophistik des Adrianus. Seine Schüler liessen den durch ihre Diener prügeln mit so gutem Erfolg, dass er erkrankte und starb.

Dass auch in die Hörsäle der Philosophen diese Sucht einbrach, dass auch dort Schüler und Lehrer nur zu oft nicht sowohl auf den Ernst der Sache und Untersuchung, nicht auf die Mahnung und Lebensregel, sondern auf die Schönrednerei gerichtet waren, wie es von Epiktet z. B. beklagt wird (III, 23), kann unter solchen Umständen auch nicht Wunder nehmen.

Doch wir haben die Geschäftigkeit, mit der man dieser Richtung sich hingab, wol hinlänglich kennen gelernt, und die Wichtigkeit, mit der man es betrieb. Um dies recht zu begreifen, ist zu beachten: es trat auch hier ein der sonder-

bare, aber allgemeine Irrthum der Menschen, dass sie wähnen, wo eine Geschäftigkeit ist, da geschehe auch etwas; und haben sie dies zu glauben gar noch einen Vortheil, wie in unserem Falle z. B. die Befriedigung der Nationaleitelkeit, so geschieht es um so gewisser. Möge jeder seine Erfahrung befragen. Ich will eine alte Schalksgeschichte erzählen, die mir immer wie der Mythus dazu erschienen ist. Ein Paar Schälke kamen zu einem Könige und versprachen ihm einen Teppich von besonderer Grösse und Schönheit zu weben, der obenein die wunderbare Eigenschaft besitzen solle, dass derjenige ihn nicht sehen könne, der nicht ein ächter Sohn seines Vaters sei. Der König, gespannt auf dieses Kunst- und Wunderwerk, räumt ihnen Zimmer zur Arbeit ein und lässt sie mit Seide und Gold und was sie sonst an Stoffen verlangen mögen, reichlich versehen. Nach einiger Zeit benachrichtigen sie ihn, die Arbeit sei weit genug vorgerückt, dass es lohne sie anzusehen. Der König schickt zuvörderst seinen Kämmerer, der die Männer vor einem Gestelle trifft in sehr heftigen Bewegungen des Körpers und der Arme hinauf, hinab und rechts und links sich geberdend, auch unterlassen sie nicht, ihm an verschiedenen Stellen die dargestellten Gegenstände zu zeigen und zu erklären. Der Kämmerer, wie denn von alle dem ausser dem trockenen Gestell ganz und gar nichts vorhanden war, so sieht er auch nichts; indessen durch alle die Anstalten und Geberden bethört und da auch der König ihm von einem Gewebe gesagt, so weiss er sich selbst nicht zu trauen und wagt nicht anders als zu berichten, die Arbeit sei in der That weit vorgerückt und des Anschauens werth. Der König kommt also selbst: und da ihm natürlich alles ebenso vorgemacht wird, so weiss er auch nicht wie ihm geschieht, und da ihm obenein beifällt, er könne durch Geständniss des Nichtsehens seiner Geburt verdächtig werden, lässt er sich's gar gefallen. Und nachdem nun der König gesehen, alsbald natürlich ein jedermann.

Dies Geschichtchen erklärt auf allen Gebieten viel: auf dem litterarischen Gebiete erklärt es z. B. die stupende Achtung, mit welcher die erstaunten Menschen vor der Vielschreiberei stehn: ja es kann auch vorkommen, dass die geschäftigen Arbeiter endlich sich selbst täuschen und wirklich selbst

meinen sie hätten etwas vollbracht: „sind aber keine Weber geworden:“ es erklärt viel für diese in allen ihren Richtungen nicht leicht zu begreifende Thätigkeit der Griechen. Denn zur Geschäftigkeit drängte es den griechischen Geist; und wenn sie in der müssigen Zeit sich eine geistige Bewegung schufen, die obenein mit einer Anstrengung und Studium betrieben ward, so erscheinen sie sogar des Lobes werth. Wie viel, wie unendlich besser und löblicher ist doch jede solche Bewegung, als Stagnation! Wehe, ihr Pharisäer und Schrift — nein, nicht Gelehrte, die ihr den Geist blos zum Vegetiren beschränken wollt, lasst euch einmal von einem Griechen, aber deutsch heraus es sagen, wozu ihr den Menschen herabzuwürdigen gedenkt. Dem Schweine, sagte der Stoiker Chrysippus, ist die Seele blos als Salz gegeben, damit es nicht verfaule. Ich lobe auch die Nation, die hier wie in der That in keiner Richtung, welche sie einschlug, bei der Pfuscherei stehen blieb. Allein eine grosse Beredsamkeit, sagt ein Alter wohl, wie eine grosse Flamme braucht Stoff zu ihrer Unterhaltung, Bewegungen zum Anfachen. — Das war dahin! Und wenn im Schaffen und Erfinden dies Volk endlich sich zu erschöpfen anfing, das so lange und so viel und Alles geschaffen und erfunden hatte, wen kann es Wunder nehmen? So wucherten sie mit den Thaten ihrer Vorfahren und glaubten in deren überflüssigen Verdiensten selig zu sein: täuschten sich, was wir in der Tonkunst und in den bildenden Künsten täglich erfahren, durch die höchst gesteigerten und mit Talent angewendeten Kunstmittel über den inneren Gehalt hinweg: was aber in den redenden Künsten noch weniger, ja ich denke in der Prosa wieder weniger sogar als in der Poesie ein Ersatz werden kann: wo das pectus est quod disertum facit noch in ganz anderer Bedeutung gilt als es auch auf andre Künste übertragen werden könnte.

Bei alle dem, gestehe ich, ist mir eins nicht hinreichend erklärlich, die Geschmacklosigkeit nämlich, die Unnatur und Ueberkünstelung, nicht erklärlich meine ich bei Griechen. Ich begreife nur einzelnes, wo diese Ueberkünstelung an den Unsinn gränzt. Dies begreife ich: denn ich weiss, dass diese Art der Künstelei durch das Kolossale ihres läppischen Wesens frappiren kann. Z. B. wenn ein Wortkünstler, jetzt Dichter

genannt, aufträte um sein Kunstwerk vorzutragen und spräche: Richard Savage, der Sohn einer Mutter. — Dem Uebrigen muss ich weiter nachdenken und über der Griechen Berechtigung dazu einen Philosophen fragen.

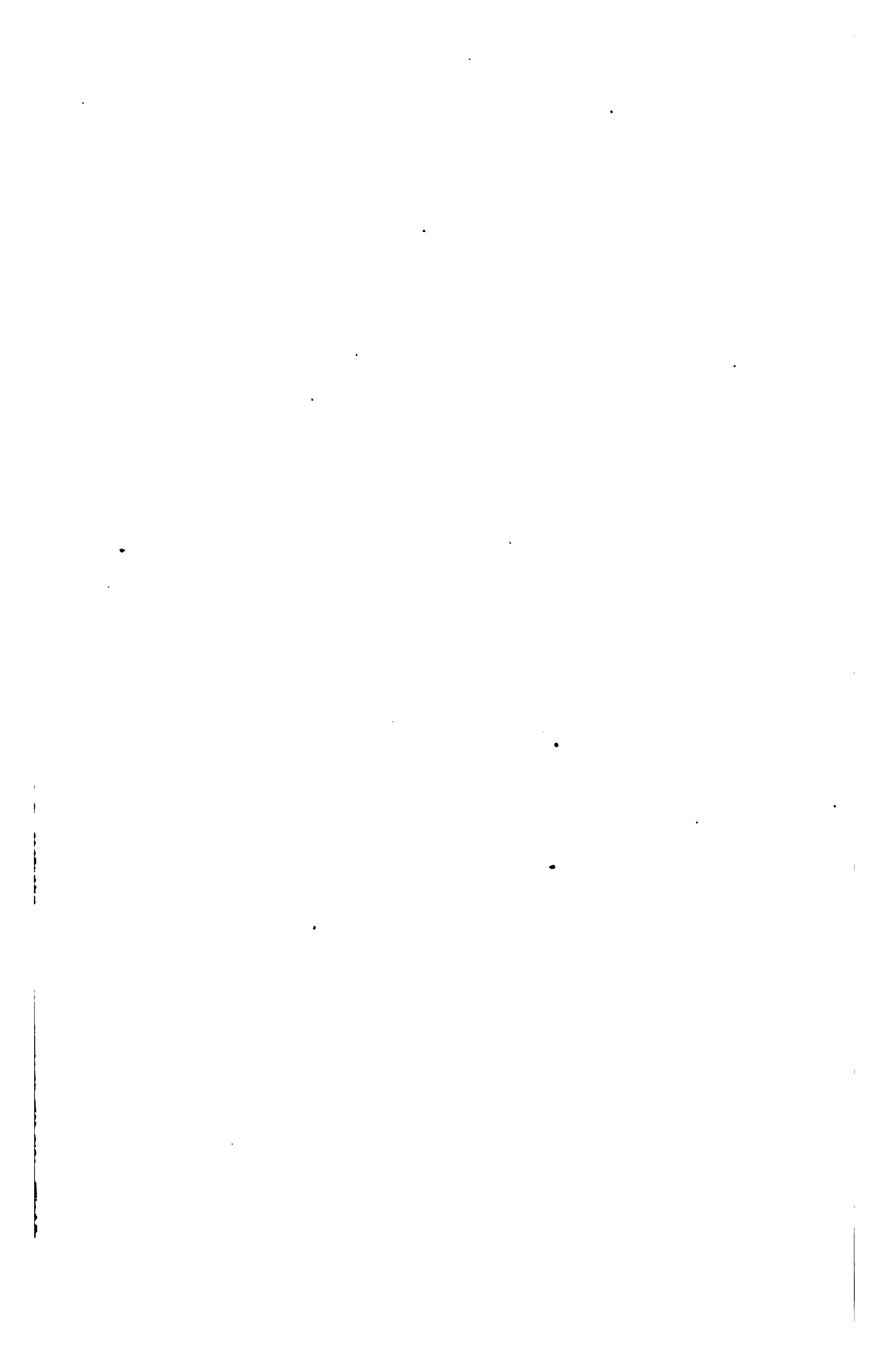
Eine Probe dieser Sophistik würde ich unter anderen Umständen nicht mitgetheilt haben; jetzt mag folgende Stelle des Sophisten Aristides durch die Zeitereignisse sich Gehör verschaffen. Unter Marc Aurel wurde eine der bedeutendsten, schönst gelegenen und schönst gebauten Seestädte durch Naturgewalt plötzlich verwüstet, Smyrna wurde durch ein Erdbeben in einen Schutthaufen verwandelt. Der Kaiser selbst schickte bei der ersten Nachricht, ohne noch die Gesandtschaft der Bewohner abzuwarten, Abgeordnete dahin und gewährte für Bewohner und Neubau kaiserliche Unterstützung. Die Theilnahme der Griechen schildert der Sophist Aristides so:

„Waren nicht Wehklagen von Ort zu Ort? dass sie in ihren Versammlungen laut riefen, die entschwundene Smyrna vermissend wie eine Vaterstadt, dass sie ihre fröhlichen Festvereine aus einander gehen liessen, und sie mit Reden feierten, ein jeder nach Vermögen? Denn als ob ganz Asien ein gemeinsamer Unfall betroffen, war eure Stimmung. Gleich grosser Hülfeleistungen aber mit der That weiss wol niemand bisher unter den Hellenen sich zu erinnern. Zufuhr von allen Seiten für die, welche am Orte geblieben, vom Lande und vom Meere anlangend, Wetteifer und Theilnahme der beiderseits grössten Städte, welche sie zu sich einluden und Fuhrwerk und Zehrung schickten, ihnen Wohnungen und Antheil am Gemeinwesen und jede Unterstützung gewährten, gleich eigenen Eltern oder Kindern; und ebenso der übrigen Städte, die an Grösse zwar nachgaben, der Bereitwilligkeit aber und Gewährung nichts vergaben. Wer erachtete es nicht wie einen Fund? Wer glaubte nicht in dieser Wohlthat vielmehr zu gewinnen als auszugeben? als Hausgenossen aufzunehmen sie, welche so hoch gestanden. Die Beiträge daher an Geldern, die Zusagen für die Zukunft von beiden Continenten und viele andere Beweise der Menschenliebe, wie sie von jedem nach seinem Vermögen kamen; wer würde ein Ende finden sie aufzuzählen?" — Man sieht aus dem folgenden noch, dass einzelne Städte und Vereine einzelne Gebäude wiederaufzubauen übernahmen.

Hiebei drängt sich zuerst die Bemerkung auf, dass die Namen der Geber damals nicht durch öffentliche Blätter konnten verbreitet werden. Und das ist zu bedauern. Wer das damalige Asien kennt, dessen Blicke werden sich zunächst auf Ephesus richten. Wie interessant müsste es nun z. B. sein, des Priesters Beisteuer am Tempel zu Ephesus zu erfahren. Man darf vermuthen, er hat sich nicht auf das Spiel einiger Minen beschränkt, sondern er würde Talente aufzuweisen haben. — Zweitens bemerken wir aber, wie matt doch dieser sophistische Ton ist selbst bei einem Ereigniss von unmittelbarem Interesse.

Auch die Griechen haben ihren Theil Thorheit und Verdorbenheit beigesteuert: doch sind sie ein eigenthümliches Volk: sie stellen sich immer wieder her: wie sich das ergeben würde, wenn ich ihnen hienach in einer anderen Richtung selbst in dieser späten Zeit noch folgen dürfte, wenn ich sie auch für diese Zeit als Spender der Philosophie an die Römer, wenn ich Athen als römische Universitätsstadt und die Weise des Unterrichts darstellen könnte: worin für uns des Beschämenden genug vorkommt. Fast möchte man auf das griechische Volk anwenden dürfen, was bei den Wolf'schen Zerstückelungsversuchen Göthe einmal von der Iliade sagte: sie habe die Wunderkraft wie die Helden Walhalla's, die sich des Morgens in Stücke hauen und Mittags sich wieder mit heilen Gliedern zu Tische setzen.

Ueber Wahrheit und Dichtung in der griechischen Litteraturgeschichte.



Unsere Litteratur hat mehrere bekannte, auch beliebte Dichtungen, deren Stoff und Helden der griechischen Litteraturgeschichte angehören. Ich will auf Aelteres, z. B. Wieland, nicht zurückgehen, sondern nur der Kraniche des Ibykus, des Arion und der Sappho gedenken: an sie, welche eben sehr dazu geeignet sind, will ich meine Bemerkungen anknüpfen.

Nie ist ein Ereigniss besser bezeugt gewesen als die Delphinenfahrt des Arion. Schon bei dem Vater der Geschichte wird die Sache ausführlich vorgetragen. „Lesbier und Korinthier," sagt er, „erzählen es." Und „bei Tänaron steht von Arion ein ehernes Weihgeschenk, ein Mensch der auf einem Delphin ist." Und mehr noch. Aelian (XII, 45 Thiergesch.) giebt uns das Epigramm, das unter jenem Weihbilde geschrieben stand:

Dies Fahrzeug trug rettend des Kyklons Sohn den Arion
Unter der Götter Geleit aus dem sicilischen Meer.

Auch, so fährt derselbe Aelian fort damit unsere Verwunderung noch grösser werde, auch hat Arion dem Poseidon einen Dankhymnus geschrieben, und der Hymnus ist folgender:

Der Götter höchster, Meerbewohner,
Poseidon mit goldenem Dreizack,
Erdstützender, Wellenbeherrscher.
Die geflossten schwimmenden Thiere
Um dich tanzen sie im Kreis,
Mit der Füsse leichtem Wurf
Aufspringend im Schwung;
Die nackensträubenden

Erschien 1847.

Schnelleilenden Thiere,
Die musenliebenden Delphine
Ernährt in der Salzfluth
Von den göttlichen Mädchen den Nereiden,
Die Amphitrite gebar.
Die ihr in Pelops Land
Zu Tänarons Küste
Mich geführt, da ich irrte
Im sicilischen Meer:
Tanzend mit krummem Rücken,
Der nereischen Fläche
Furche schneidend,
Die unwegsame Furth.
Der Männer Trug stürzte mich
Vom meerdurchschwimmenden
Rundgeglätteten Schiff
In die purpurnen Gewässer.

Uebrigens haben wir die Geschichte bei mehrern Alten erzählt. Man kann, um etwa die ausführlichsten zu erwähnen, sie ausser Herodot, von dessen Erzählung Aulus Gellius eine angenehme Uebersetzung gegeben, besonders bei Dio Chrysostomus (or. 37. in.), der auch den Herodot vor Augen hatte und sich ihm nahe genug anschliesst, bei Ovid in den Fastis (II, 83 ff.), der ziemlich chronikmässig erzählt, und in den Fabeln des Hygin (194) finden. Allein neben Herodot ist sie von allen uns erhaltenen von keinem eingehender und interessanter vorgetragen als von Plutarch (sympos. sap. ιή). Auf einen Vergleich beider komme ich noch zurück.

Die Kraniche des Ibykus sind uns in einer kunstgemässen Behandlung aus dem Alterthume nicht erhalten. Die Sprichwörtersammler erzählen nur: Die Kraniche des Ibykus wird von solchen gesagt, die unerwartet für ihre Vergehungen bestraft werden. Ibykus nämlich, als er von Räubern getödtet wurde, rief Kraniche zu Zeugen an, die er über sich fliegen sah. Nach einer Zeit erblickten die Räuber, da sie im Theater sassen, Kraniche darüber herfliegen und sprachen zu einander: die Kraniche des Ibykus. Auf diese Veranlassung wurden sie ergriffen und bestraft. — Sonst ist sie zur ethischen Folgerung mehrmals benutzt, theils bei Prosaikern, theils in der Anthologie. Als Lokal findet sich an einigen Stellen Korinth genannt.

Solche jedenfalls wunderbare Geschichten kannten die Griechen auch von andern ihrer Dichter. Aus Gründen, welche sich unten ergeben werden, stelle ich das schon aus Phädrus (IV, 24) bekannte Ereigniss daneben, das Simonides betraf; also schon aus hinreichend heller Zeit. Ich will es nach Cicero erzählen (or. II, 86). Man sagt, als Simonides zu Krannon in Thessalien bei Skopas, einem reichen und erlauchten Manne, Tyrannen von Thessalien, speiste und ihm das Gedicht, das er auf seinen Sieg in den öffentlichen Spielen geschrieben, gesungen, worin zur Ausschmückung nach Sitte der Dichter vieles zum Lobe von Kastor und Pollux geschrieben war, äusserte ihm jener gemein genug, er werde ihm die Hälfte der versprochnen Belohnung für das Lied geben; das andere möchte er sich von seinen Tyndariden, denen er ein gleiches Theil Lob gespendet, einfordern. Kurz darauf wird dem Simonides angezeigt: es ständen zwei unbekannte junge Männer vor der Thür, die ihn angelegentlich herausverlangten. Er stand auf und ging hinaus — und fand Niemand. Während dieser Zeit indess stürzte der Saal, in dem Skopas schmauste, ein; wobei Skopas selbst mit den Seinigen den Tod fand.

Auch Quintilian erzählt die Geschichte (XI, 2, 11); doch da stellt sich der leidige Unglaube ein: „wiewohl — sagt er — dies Ganze von den Tyndariden scheint mir fabelhaft. Auch hat der Dichter selbst dieser Sache nirgends Erwähnung gethan, der wahrlich über eine Sache, die ihm so sehr zum Ruhm gereicht, nicht würde geschwiegen haben.“

Wie mögen sich wol die Philologen zu dergleichen verhalten? Ein Bearbeiter des Simonides — ein verdienter Gelehrter, der ohne Zweifel davon zurückkam, — konnte es doch sehr wahrscheinlich finden, Skopas habe sich einst irgend etwas ganz besonders grausames gegen die Thessalier zu Schulden kommen lassen. Aus Rache haben die Thessalier ihm den Saal, den er sich zum Siegesmahle bauen liess, unterminirt; den süssen Dichter aber (poetam dulcissimum) haben sie vorher herausgerufen. — Man kennt diese Art natürlicher Erklärung, wie sie genannt wird, aus einem andern Gebiete gut genug; ein jedes Factum wird als wahr vorausgesetzt, nur das Wunderbare abgestreift; da aber die Facta

dann auseinanderfallen und sich Schaden thun, so setzt man sie neu zusammen, mit der stillschweigenden Erlaubniss und Nothwendigkeit, was sich verrenkt hat, zu zerren, wo's noch nicht schliessen will, ein Stückchen hineinzusetzen, bis die plumpste Marionette zu Stande gebracht ist, die gleich geschmacklos und unwahr ist. Indem wir davon hinwegzueilen wünschen, trifft es sich gut, dass wir bei einem Manne wie O. Müller Ersatz zu finden hoffen. Man sagt uns, den Ursprung der Fabel von Arion habe O. Müller in den Doriern erklärt. Wir beeilen uns den gefeierten Mann reden zu hören. „Ich bemerke, sagt er, dass wir wunderbarer Weise die Fabel von Arions Delphinenfahrt noch in ihrem Entstehen darlegen können. Die tarentinische Kolonie war von Tänaron nach Italien geschifft mit dem Kult und unter dem Schutze des tänarischen Poseidon. Dies stellte der Mythus dar, indem er den Taras selbst auf einem Delphine hinschwimmen liess; wie ihn die tarentinischen Münzen zeigen. Nun soll Arion dieselbe Fahrt nur in umgekehrter Richtung auf dieselbe Weise gemacht haben; und die Musikliebe der Delphine, vielleicht auch irgend ein anderer Umstand musste helfen, die alte Sage auf ihn zu übertragen.“

Wie viel ätherischer uns das anweht! Verstanden aber hoffe ich hat von den geehrten Anwesenden es Niemand sogleich und ich auch nicht. — „Gerade dieselbe Fahrt nur in umgekehrter Richtung auf dieselbe Weise.“ — Man kann sich in diese Worte sehr vertiefen, wenn man voraussetzen wollte, sie bedeuteten etwas anderes, als was die gemeine Sprache nennt: umgekehrt von Tarent nach Tänaron. Man wird sich in der äussersten Verlegenheit befinden, wenn man glauben sollte, das „unter dem Schutze und mit dem Kulte des tänarischen Poseidon“ thue hier etwas zur Sache. Wenn man ausserdem noch ein Präsens (soll) in ein nach allen logischen Gesetzen nöthiges Imperfectum verwandelt, so erhält man das Verständniss, und es giebt kein anderes: man sah den Taras auf dem Delphin für den Arion an, und zwar deshalb, weil der Lesbier Arion von Tarent nach Tänarum gefahren war wie jener von Tänarum nach Tarent, und weil der Delphin ein musikliebendes Thier ist. Aber, werden Sie sagen, das erklärt ja gar die Sage nicht, und kommt uns etwas wunderlich vor.

Auch Welcker, der über den Delphin und den Hymnus des Arion einen Aufsatz geschrieben (Rheinisches Museum 1833 p. 399), hat sich damit nicht begnügen können. Doch finde ich mich in der Nothwendigkeit, die Ansichten des trefflichen Mannes bestreiten zu müssen. Müller muss doch den Hymnus des Arion, wenn er gerade daran dachte, für unächt gehalten haben. Dazu kann sich Welcker nicht verstehen: „denn der Hymnus habe im lyrischen Ausdruck eine so schöne Fülle, so kunstvolle Durchbildung, halte sich im Prachtvollen der Malerei so glücklich auf der Linie, jenseits deren Uebermaass und Künstelei unvermeidlich scheinen, dass er mit dem schönsten in verwandter Tonart die Vergleichung aushalte. Man müsse also das Gedicht nicht buchstäblich verstehen." Ich begreife vollkommen, dass ein Dichter, der aus einer gefährlichen Seefahrt sich schwimmend ans Land gerettet, im Ausdruck der Frömmigkeit singen konnte: o dein Delphin, Poseidon, trug mich an das sichere Ufer! oder auch dass er, wenn nicht so fromm, im dichterischen Selbstgefühl den musikliebenden Delphin zu des musischen Meisters Rettung herbeikommend darstellt, oder sich vorstellte. Denn beides konnte in jener Zeit sogar ernst gemeint sein. Allein keines von beiden, weder das Gefühl der Frömmigkeit, noch das des dichterischen Selbstbewusstseins, womit vermuthlich Dankbarkeit vereinigt sein würde gegen das treue freundliche Thier — und eins von beiden verlange ich, wenn ich jenes Verständniss des Hymnus überhaupt zugeben soll — treten in unserm Hymnus hervor; welcher den Gang hat: Hoher Meergott Poseidon; um dich tanzen die Delphine, welche mich ans Land retteten, als hinterlistige Männer mich ins Meer gestürzt. — An diesem nun, was ich verlange und vermisse, hat Welcker in dem Hymnus keinen Anstoss gefunden; aber der Schluss macht ihm Bedenken. Denn den Sturz ins Meer durch die hinterlistigen Männer kann er nicht glauben. Warum nicht, was er darüber sagt bekenne ich nicht recht zu verstehen. Nicht gesagt wird, dass wenn überhaupt nur eine endlich glückliche Rettung aus Gefahren einer Seereise die Thatsache war, der Ausdruck durch Rettung der Delphine viel ferner lag und unendlich viel unwahrscheinlicher wird. Doch wie dem auch sei: es steht ja in dem ächten Hymnus:

wie wird Welcker sich der Schwierigkeit entziehen? „So sagen wir denn" heisst es, um den Hymnus zu retten, „da Arion eine wunderbar glückliche Rettung von räuberischen Nachstellungen, denen er auf einer Seefahrt glücklich entgangen war, und deren Umstände in den Styl eines Dankhymnus an Poseidon nicht eingingen, durch Beistand des Delphin ausdrücken wollte, so war er genöthigt die erfahrenen Angriffe oder Absichten auf sein Leben oder seine Habe in ein Stürzen in die See zu verwandeln; und wer den mythischen Ausdruck des ersten, der nicht neu war, verstand, konnte nicht darüber in Zweifel sein, dass auch das zweite nur bildlich zu nehmen sei."

Aber erscheint uns Arion, der Töne Meister, da nicht ein wenig stümperhaft? — Sodann nach W.'s Darstellung ist die Seefahrt etwas zufälliges, die Rettung bezog sich auf seine oder gar seiner Habe Rettung aus den Anfällen von Räubern — und was soll da der Delphin?

Man wende die Kühnheit, denn immer noch scheint Kühnheit zu dergleichen erforderlich, da an, wo sie hingehört. Der Hymnus ist unächt (von dem Epigramm giebt es auch W. zu); und das ist von allem, was hier in Frage kommen kann, das gewisseste: denn das können wir mit unsern eigenen Augen sehn und mit unsern eignen Ohren vernehmen. Und von all den Herrlichkeiten, welche W. uns oben aufgeführt hat, finden wir nichts, keine Fülle und keine Pracht. Wir sehn ein Aggregat von Beiwörtern und poetischen Termen, aus dem gangbarsten Vorrath der griechischen Dichtersprache. Hermann, der hierbei allein in Betracht kommen kann, hat einmal das Gedicht, freilich vor vielen Jahren (ad Aristot. poet. 235), zwar nicht wegen Fülle und Pracht, aber wegen einer andern guten Eigenschaft gelobt: wegen der Anmuth; er nennt es venustissimum carmen Arionis; wobei dahin gestellt bleibt, ob er es in jenem Augenblicke auch wirklich für ächt hielt, oder da es dort nicht darauf ankam, es der Kürze wegen mit dem Namen bezeichnete, unter dem es nun einmal geht. Es dürfte darüber folgendes zu sagen sein. Das Lob der venustas will selbst in späterer Zeit für ein griechisches Gedicht noch nicht viel bedeuten. Die griechische Dichtersprache hat seit der homerischen Grundlage eine so zahllose

Menge von anmuthigen Bezeichnungen, worunter die Beiwörter allerdings besonders genannt zu werden verdienen, sich geschaffen; sie hat sich eine solche Leichtigkeit in Stellungen und Bildern angeeignet, und dies alles hat sie, da sie nie unterbrochen ward, da aus dem immer gegenwärtigen Homer wenigstens Anklang und Leben bewusst und unbewusst geschöpft ward, fesgehalten, mit sich gezogen, mochte sie das Gegebene unmittelbar benutzen, oder bei der gedachten Fügsamkeit Analoges nachschaffen. So ist es gekommen, dass selbst die Dichter späterer Jahrhunderte, die unbegabt, ja insipid heissen müssen, eine gewisse Anmuth — man möchte sagen — nicht los werden können. Man kann dies am kleinen Epigramm wie am grossen Epos wahrnehmen. Dies aber kann um so mehr täuschen und über Schwächen wegsehen lassen, wenn man bedenkt, dass jene Anmuth nicht blos in der äussern Erscheinung der Sprache liegt, sondern dass jene alten Wörter und Fügungen, welche man hatte oder nachschuf, ihren Reiz zugleich einer poetischen Anschauung, einer treffenden Empfindung, einer ansprechenden Vorstellung zu verdanken haben, und so mit der angenommenen Sprache zugleich eine Menge so guter Eigenschaften des Inhalts mit hinüber geleitet wurden. Wie sehr aber das täuschen kann, davon will ich, um eben ein allgemein bekanntes Beispiel zu wählen, zwar eine prosaische Schrift anführen, die aber viel poetische Farbe hat; wie überhaupt die spätern griechischen Prosaiker, sogar wo der Stoff weniger dazu neigt, im Gefühl des Mangels an kernhafter Tüchtigkeit vielfach zu jenem Schmuckwerk hinübergegriffen haben, das ihnen die poetische Sprache bieten konnte. Ich meine jetzt den bekannten Schäferroman des Longus, der nicht nur einen jedenfalls so geschmackvollen Mann wie Passow, sondern der selbst Göthe getäuscht hat, welcher ihn sehr erhebt. Dies geschah, wie ich überzeugt bin, durch solche Eigenschaften, der Sprache und des Ausdrucks, wie ich sie geschildert habe. Denn mit noch grösserer Ueberzeugung spreche ich es aus: übrigens ist jener Roman so läppisch und insipid als etwas nur sein kann.

Was nun den Hymnus des Arion betrifft, so will ich, obgleich Hermanns Superlativ meiner Empfindung nach der

Sache etwas zu viel thut, die venustas zugeben; die man übrigens nicht nach meiner Uebersetzung beurtheilen muss, die ich jetzt nur ganz flüchtig hinwerfen konnte; ich würde auch bei grösserer Musse soviel als im Griechischen wirklich davon vorhanden ist, schwerlich ganz erreichen können. Aber das werden doch die verehrten Anwesenden selbst wahrgenommen haben (worüber wo möglich noch weniger Streit sein kann, und was ihm entschieden das Urtheil spricht) dass darin kein Gedanke ist. Wie das Gedicht, wenn man an neuere denkt, von einem Schiller z. B. unmöglich sein könnte, so kann bei den alten griechischen Lyrikern jedes Bruchstück, das man sich aufschlagen möchte, den Unterschied schlagend empfinden lassen. Von sprachlichen Gegengründen darf ich auch hier wol des Dialekts erwähnen. Das Gedicht ist im attischen Dialekt mit einigen untergemengten dorischen Formen in der Abwandlung geschrieben, nach Art etwa der Chöre in den attischen Tragödien. Wie konnte der lesbische Lyriker Arion solchen Dialekt singen und kennen*)?

Nun können wir ungehindert und ungetäuscht durch das falsche Lied die Frage aufstellen: was muss man von dieser Geschichte als Wahrheit behalten? und die Antwort ertheilen: Nichts. Auch nicht die gefährliche Seefahrt? Mit Sicherheit aus dieser Geschichte auch nicht einmal eine Seefahrt. Aber eine Veranlassung muss die Sage doch haben. Ja eine ethische Veranlassung und ethischen Ursprung muss sie haben; dass sie auch einen historischen haben müsse, muss ich leugnen. Und diese ethische Veranlassung liegt in den drei Erzählungen, die ich absichtlich zusammenstellte, von Arion, Ibykus und Simonides, wie mich dünkt, deutlich genug vor Augen und in allen dreien ein und dieselbe. „Die Dichter stehen im besondern und vorzugsweisen Schutze der Götter.“ Das ist auch uns verständlich. Aber nicht immer sind die Zeiten, wo das mit einer Lebhaftigkeit, Innigkeit und ich möchte

---

*) Man könnte sehr geneigt sein zu glauben, dass Aelian den Hymnus eben selbst gemacht. Das lag sehr wohl innerhalb der Aufgabe des damaligen Rhetors. So haben wir fingirte Hymnen bei Philostratus, Heroika 14 und 17.

sagen Heiligkeit gefühlt wird, dass sich's in die Sage verkörpert; nicht immer hat der Körper der Sage poetische Gestalt genug, um für immer ansprechend zu sein. Dem Griechen war der Dichter nicht nur der Träger seines Nationalruhms, immer der vorzüglichste, lange der einzige; nicht nur der Lehrer und Mahner des Guten und Rechten, oder wie er es gern nannte, des Schönen. „Die Gesetze, sagt ein Redner, befehlen nur, die Dichter aber lehren und bereden die Menschen zum Rechten.“ Er war ihnen wie ein Priester; sie konnten ohne ihn ihre Götter nicht ehren; er schuf die heiligen Lieder, ordnete ihnen ihre Chöre, er lehrte sie oft schon als Kinder das Festlied, womit sie zum Tempel des Gottes zogen, was ihnen noch im Alter eine erhebende Erinnerung blieb. „Noch als Gattin sagst du: Ich sang den Göttern, Als den Festtag brachte der Zeiten Umlauf, Nach die Lieder, wie mir die Weisen angab Flaccus der Seher,“ sagt Horaz in griechischem Sinne und vermuthlich nach griechischem Vorbilde. Aus solcher Stimmung heraus erschien der Dichter und vorzugsweise der lyrische unverletzlich von Menschen und unter besonderer Aufsicht der Götter; diese lebendige Idee schuf sich die Materie. Das ist der Ursprung jener Mythen und ähnlicher; denn wir finden denselben Gedanken noch mehrmals sonst in den Dichtergeschichten wiederkehrend, z. B. den, von dessen Hand Archilochus in der Schlacht getödtet war, wies die Pythia, als er einst das Orakel befragen wollte, mit den Worten zurück: der den Musenpriester erschlug, entweiche vom Tempel. Und so fort.

Wie viel nun, wenn sich einmal die Sage verräth, Thatsache bleibt, kann nie, wenn nicht andre Zeugnisse hinzukommen, gewusst werden. Zwar ist es natürlich und ist auch oft geschehn, dass sie dabei an irgend ein Factum, das sonst aus dem Leben der betreffenden Person gangbar oder beglaubigt war, anknüpfte (bei Dichtern manchmal an ein Gedicht); allein welches eben dies Factum sei, wie weit es reiche, kann nie gewusst werden; ja nothwendig ist es überhaupt nicht. Was den Simonides betrifft, so ist wahr, dass unter seinen Siegesgedichten sich eines fand mit einer Episode auf die Dioskuren; allein die alexandrinischen Gelehrten hatten überwiegende Gründe, dies nicht als für den Skopas geschrieben

anzunehmen. Dass er mit den Skopaden befreundet lebte und für sie dichtete, dies beweisen verschiedene Ueberbleibsel von Gedichten; und wahr ist, dass einige von der Skopadenfamilie durch ein plötzliches Ereigniss ihren Tod fanden; es scheint auch wahr zu sein, dass dieses durch einen Einsturz geschah; gewiss nicht wahr, dass Simonides hiebei allein gerettet worden, oder auch nur zugegen gewesen. Denn nicht nur wird, wer die Art jener Dichter kennt, dem Quintilian Recht geben, dass dies irgendwo in seinen Gedichten hätte erwähnt sein müssen, nur nicht sowohl, wie er sagt, des Ruhmes wegen, als aus Frömmigkeit; sondern Simonides hatte auch ein Klaglied (θρῆνος), eine Dichtungsart, worin er sehr berühmt war, auf den plötzlichen Untergang der Skopaden geschrieben (dessen Anfang erhalten ist), und also auch da kam nichts davon vor. Der Richtung, blos aus den Mythen die wahren Facta herausschälen zu wollen, anstatt, was immer das frühere ist, die wirkende Idee, können sich auch die Philologen immer noch schwer enthalten. Sie führt zu dem verkehrtesten; sie führt zu dem, womit uns (nicht ohne Beschämung kann man es sagen) noch in den letzten Zeiten aufgewartet worden ist, zu Geschichten des trojanischen Krieges und — der Amazonen.

In der Geschichte des Arion hat Herodot die Idee nicht deutlich ausgesprochen, was spätere Erzähler mehr und minder thun; doch sie schwebt unsichtbar aber fühlbar über seiner Erzählung; ganz nach der Art des ächten Mythus, der unbewusst schafft und sich seine Gedanken nicht würde auszusprechen wissen. Und diese Art giebt dieser Erzählung Herodots ihren besondern alterthümlichen Reiz, wie vielen andern, wo er der Sage, die er noch besser versteht als die Geschichte, nichts anhat durch den Drang nach Kritik, dem zu genügen seine äussern Hülfsmittel so unzulänglich sind, und auch seine innern, ich meine besonders seine Psychologie, die auch nur eine Psychomythie ist. Da die Sage eben sich keines Ziels bewusst, so ist sie noch einfach und hascht nirgend nach Effect. Hierin ist nun die Vergleichung zwischen Herodot und Plutarch interessant und lehrreich. Bei Herodot trägt ihn ein Delphin, bei Plutarch sammelt sich ein Schwarm um ihn und lösen sie sich ab in dem Dienst ihn zu

tragen. Plutarch lässt diese Fahrt durch mehr als zehn Meilen gehn; Herodot nennt keinen Raum. Plutarch lässt ferner ihn Abends hinabstürzen, und während der Fahrt Mond und Sterne hervortreten. Er schildert die feierliche Stimmung seiner Seele dabei: und seine Betrachtung über das allwaltende Auge der Vorsehung. Man sieht hier alle Elemente, die in den Händen eines ungeschickten Rhetors die Sache hätten verderben können; allein bei dem geschmackvollen Manne ist es auch in dem modernen Gewande eine sehr hübsche Erzählung geworden. Diesen beiden Darstellungen ist Schlegels Gedicht wol nicht gewachsen; noch weniger konnte er etwas hinzuthun. Schiller zu loben ist überflüssig; bewundern wird man Geist, Sinn und Sorgfalt um so mehr, wenn man die Stellen der Alten, die er vor sich hatte, mit seiner Dichtung zusammenhält.

Doch ich muss diese erste Quelle, aus welcher so viel Fabelhaftes in die griechische Litteraturgeschichte gekommen, verlassen. Sie war bei den Griechen lange wirksam.

Ich wende mich zu einem zweiten Punkt. Von Sophokles wird ein dreifacher Tod angegeben und wird es schon in hinreichend alten Quellen. Nach einigen starb der alte Mann am Kern einer Traube, die ihm — denn so genau sind die Berichte — sein Schauspieler Kallippides schickte; nach andern musste er beim Vorlesen der Antigone, da er gegen das Ende auf eine lange Periode traf, die gar keine Interpunction zuliess, seine Stimme sehr anstrengen, und verlor mit der Stimme zugleich das Leben. Nach einer dritten Nachricht endlich (auch schon Diodor) verlor er das Leben aus Freude über den Sieg seines Drama's, als er, wie Valerius Maximus sagt, in hohem Alter, den Sieg noch erlangen zu können sehr besorgt war und doch endlich mit einer Stimme siegte.

Wenn ich nun erzähle, dass Euripides soll von Hunden zerrissen sein, Aeschylus seinen Tod fand, indem ein Adler eine Schildkröte auf seinen kahlen Schädel warf, den er für einen Felsen hielt, dass Chrysippus der Stoiker soll vor Lachen gestorben sein, als er einen Esel Feigen essen sah, der Cyniker Diogenes an einem rohen Ochsenfuss, den er gegessen: so wird wol niemand sich bewogen fühlen, unter den Erzäh-

lungen von Sophokles auch nur eine für wahr zu halten. Wir haben hier sogar ein Zeugniss, man kann sagen ein ausdrückliches Zeugniss dagegen. Bald nach dem Tode des Sophokles führte der Komiker Phrynichus eine Komödie „die Musen“ auf. Darin kamen die Verse vor: Glückseliger Sophokles, der nach langer Lebenszeit Verschied ein glücklicher und ein viel begabter Mann: Nachdem er viele schöne Tragödien uns geschenkt Und schön geendet von keinem Leiden heimgesucht. — So spricht man wol nicht bei ausserordentlichen Umständen des Todes. Ich nehme mir nicht die Mühe zu zeigen, dass die dritte Todesart, worauf man es allenfalls könnte beziehn wollen, alle innern und auch äussern Gründe gegen sich hat. In jenen Versen des Phrynichus spricht sich die auffallende Zärtlichkeit aus, mit der Sophokles von der griechischen Komödie ist behandelt worden. „Denn liebenswürdig war er hier und ist er dort“ sagt Aristophanes von ihm. Und jene Todesarten, die übrigens nicht Spott, sondern nur Spässe enthalten, ebenso wie die andern beigebrachten, führen uns wieder in eine andere Werkstätte der Erfindungen, die Komödie.

Ein älterer Kunstgenoss des Aristophanes war der bekannte Komiker Kratinus, welcher in dem allgemeinen Rufe stand und auch bei den Komikern deswegen des Spottes genug zu hören hat, dass er der Weinflasche zu fleissig zusprach. Nun heisst es in einer Scene des Friedens, wo über verschiedene Angelegenheiten Athens Erkundigung eingezogen wird: „lebt denn der weise Kratinus noch? — Der ist gestorben als die Lacedämonier einen Einfall machten. — Wie denn? — Er sank in Ohnmacht, als er sie ein volles Weinfass zerschlagen sah.“

Hier haben wir ein anschauliches Beispiel, wie solche Geschichtchen in der Komödie aufgebracht wurden, und namentlich auch über den Tod. Denn das wichtigste Ereigniss im Leben ist der Tod. Leider sind jene Erfindungen nicht immer so verständlich; nicht immer wissen wir, was damit gesagt sein sollte. Manchmal sind es reine Spässe, ganz gutmüthige oder weniger: eine recht derbe Glatze ziemte dem Grossvater der Tragödie wohl und dem Euripides solch ein infamer Tod. — Wie uns aber neben einem Tragiker

gleich die andern begegneten, so neben dem Kratinus der gleichzeitige Komiker Eupolis, von dem wir in verschiednen unsrer Quellen lesen, er sei von Alcibiades auf der Fahrt nach Sicilien ins Meer geworfen worden. Damit verhält es sich so. Eupolis hatte in einer Komödie den Alcibiades verspottet wegen seiner Theilnahme an den für unzüchtig geltenden Orgien der thracischen Göttin Kotytto, die sich auch in Griechenland in jener Zeit eingeschlichen hatten. Man nannte die Theilnehmer *βάπται*, die Taucher oder Täufer, und so hiess auch jene Komödie, weil jene sacra mit einer Lustration der Eingeweihten, die durch ein Bad geschah, verbunden waren oder verbunden sein sollten: und diese Ceremonie war es eben besonders, welche sie in den Ruf der Unzüchtigkeit und Ausschweifung brachte. Wie nun Eupolis den Alcibiades als Theilnehmer an diesem Untertauchen darstellte, so sollte sich offenbar Alcibiades durch ein gleiches in der Wirklichkeit an ihm gerächt haben. Ein Scholiast weiss sogar die Worte, die Alcibiades dabei gesprochen und obenein Verse:

Untergetaucht auf der Bühne von dir will ich in des Meeres
Well' eintauchend dir Tod geben im herberen Nass.

Cicero entschuldigt sich einmal gegen den Atticus über einen historischen Irrthum, worin er dem allgemeinen Glauben gefolgt sei. Dabei sagt er: „wer hat nicht gesagt, dass Eupolis der Dichter der alten Komödie von Alcibiades, als er nach Sicilien schiffte, ins Meer gestürzt worden? Das hat Eratosthenes widerlegt, indem er Stücke beibringt, die Eupolis nach jener Zeit aufgeführt. Wird deshalb Duris von Samos, ein sorgfältiger Geschichtschreiber, weil er mit vielen geirrt hat, verlacht?“ Hieraus sehen wir, wie alt die Sage war, dass die Widerlegung des Forschers nicht verschlug, und wie dergleichen in Geschichtschreiber von bedeutendem Alter kam (denn Duris lebte unter Ptolemäos Philadelphos), die, wenn sie auch nicht sorgsam waren, doch bei vielen dafür galten, und jedenfalls als Quelle in den Händen der Spätern blieben, wie dies mit dem genannten Duris der Fall ist, den Plutarch, Diogenes Laertius und andre benutzt haben. Die Widerlegung des Eratosthenes kann uns schon recht sein; allein — zumal mitten in der Masse der Fictionen — auch ohne sie

würden wir weder glauben, dass selbst der übermüthige Alcibiades einen Mitbürger so ohne weiteres beim Schopf gefasst, noch würden wir ihn für so empfindlich gegen den Spott der Komiker halten. Denn die ganze Fiction, wenn sie als Ernst genommen wird, verräth ein Missverständniss des griechischen Komödienspottes *).

Wären der uns übrig gebliebenen Schriften mehr, so würden wir jene Gegenbeweise verständiger Forscher häufiger antreffen; aber auch das Schauspiel, wie viele sie umsonst gewarnt, würde sich häufiger wiederholen.

Als Beispiel einer ausgedehnten Fiction der Komödie kann nichts besseres gewählt werden, als Sappho und Phaon. Diese ganze bekannte Geschichte gehört der Komödie.

Wir kennen noch jetzt zwei Komödien unter dem Titel Phaon, von Plato und von Antiphanes; sechs unter dem Titel Sappho, eine aus der alten Komödie (von Amipsias), vier aus der mittlern, eine aus der neuern (Diphilus). Die erhaltenen Bruchstücke sind gering. Wir müssen aus mittelbaren Quellen schöpfen. Von Phaon wird erzählt: Phaon war seines Gewerbes ein Fährmann von Lesbos (irgendwo Chios) nach dem Continent; einst habe er unbekannter Weise die Venus, die in ein altes Weib verkleidet war, unentgeltlich übergefahren. Dafür verjüngte ihn die Göttin und gab ihm eine Salbe mit, mit der er sich täglich salbte, und so der schönste Mensch wurde und alle Frauen in sich verliebt machte. Zuletzt, setzt einer hinzu, damit wir die Komödie recht handgreiflich haben, ward er getödtet, weil er auf einem Ehebruch ertappt ward. Nach Plinius ward er dadurch so schön, dass er eine Wurzel fand, die diese Kraft besitzen sollte. In den Liedern der Sappho scheint Phaon gar nicht vorgekommen zu sein. Die Person, glaube ich aus verschiedenen Gründen, ist von den Komikern nicht erfunden, sondern war, wie der schöne Daphnis in Sicilien, aus der Volkssage: allein die Komiker bemächtigten sich des schönen Adonis und brachten

*) Gar zu spasshaft ist die Wendung, die einige nehmen, Alcibiades Soldaten hätten den Eupolis nicht ersäuft, sondern nur im Wasser auf- und abgetaucht (Cram. An. P. I, 7): vielleicht zur Vermittlung erfunden, damit er später noch Stücke aufführen konnte.

ihn mit der Sappho in Verbindung. In einer erhaltenen Scene des Platonischen Stücks finden wir ihn in einem Buche lesen, worin aufreizende Mittel aufgezählt sind; in einer andern, wie die Weiber sich in Haufen herandrängen und ihn sehen wollen.

Was die Sappho betrifft, so hatten es die Komiker dahin gebracht, dass schon einige ältere griechische Geschichtschreiber (Nymphis) sich nicht anders zu helfen wussten, als dass sie eine doppelte Sappho unterschieden, die Dichterin und eine Hetäre und zugleich Harfenmädchen. Ferner hatten sie ihren Mann (verheirathet aber war sie wirklich) Kerkolas genannt: und es ist wahrhaft lächerlich, wenn dieser Name ernsthaft in die Litteraturgeschichte gekommen ist bei Alten und bei Neuern: denn nichts kann gewisser sein als sein komischer Ursprung, der sich schon durch die obscöne Bedeutung verräth. Sie hatten recht zum Contrast ihr die beiden bissigsten griechischen Dichter, die Jambographen Hipponax und Archilochus, zu Liebhabern gegeben, was wegen der Zeitverhältnisse ganz unmöglich ist. In der Heroide im Ovid, Sappho an Phaon, tritt auch ihr Alter gegen seine Jugend hervor und ihre Hässlichkeit: sie sei freilich klein von Wuchs und schwarz von Teint, schreibt sie ihm. Damit wusste auch dieser Verfassser nicht umzugehen; seine witzigen Pointen, die er dabei anbringt, haben nicht vermocht, der Sache das Komische abzustreifen: bin ich klein, lässt er sie sagen, so ist doch mein Name gross; bin ich nicht weiss, so hat sich auch Perseus in die Aethiopin Andromeda verliebt. Dagegen höre man die Stimme eines Zeit- und Landsgenossen, Alcäus, der sie in einem zufällig zu metrischen Zwecken erhaltenen Verse anredet:

Veilchenlockige, hehre, mildlächelnde Sappho.

Verhältnisse nun, welche man in Griechenland zu komischen Zwecken schuf, die den Griechen immer von neuem zu Spass und Gelächter vorgeführt wurden, wie viele Thränen mögen sie Deutschland schon gekostet haben! Auf welcher Seite der gesunde Sinn ist, möge man selbst beurtheilen. Das Verdienst, auf den komischen Ursprung der meisten Nachrichten von Sappho hingewiesen zu haben, gebührt Welcker in der

Schrift: „Sappho von einem herrschenden Vorurtheil befreit.“ Damit man sich aber von dem Umfang, in welchem die Erfindung der Komiker auf die Litteraturgeschichte einwirken konnte, eine angemessene Vorstellung bilde, so wird man sich erinnern, dass Poesie und Philosophie nicht für etwas beiläufiges galten, sondern als eingreifend und wesentlich gehörig zur res publica. Daher denn auch der ältern Komödie beide und ihre Repräsentanten vielfach den Stoff darboten. Wie ganze Komödien des Aristophanes und bedeutende Theile in andern sich darum drehen, ist hinreichend bekannt. Und so machten es die andern. In der mittlern Komödie aber wurden bei schon beschränkter Freiheit der Bühne nicht nur die Gelehrten, mit denen sie keine Umstände zu machen hatte, hervorgezogen: — aus dieser Periode stammen besonders viele komische Erfindungen und Uebertreibungen über die Pythagoreer oder Pythagoristen, wie sie sie nannten: — sondern neben der Mythologie, die sie nun humoristisch behandelte, bildete besonders auch die Behandlung der ältern Dichter eine eigene Klasse von Komödien. Ueber die in der mittlern Komödie verspotteten Dichter hatte man ein eigenes Buch: wie kolossal unsre Verluste sind — was eine Kritik, die nicht irre gehn will, sich nicht oft genug vergegenwärtigen kann — und wie sehr wir verzichten müssen, das einzelne auf seine Quelle zurückzuführen, während wir die Vorstellung eines reichen Lebens und seiner unfehlbaren Wirkungen immer gegenwärtig haben müssen — das also mag man daraus ermessen, dass Athenäus an Stücken, die der mittlern Komödie angehören, deren wir kein einziges besitzen, über 800 kennt. Das wird oft nicht zu unterscheiden sein, ob, was den Stempel des Humors, der Komik, des Spottes an sich trägt, aus der Komödie seinen Ursprung hat oder aus den Reibungen des wirklichen Lebens in seiner damaligen Freiheit, Oeffentlichkeit und Gemeinsamkeit. Dieser Punkt verlangt seine eigene Betrachtung.

Man vergegenwärtige sich einmal den Schwarm der Philosophen, welche seit Sokrates die nächsten Jahrhunderte in Athen ihr Wesen trieben. Bei der unbeschränkten Gedanken- und Redefreiheit eines begabten Volks entwickelte sich jede Richtung; bei der durch Polizei und Convenienz nicht ein-

geengten Freiheit des Handelns entwickelten und äusserten sich die verschiedensten Richtungen. Da lehrte und gebahrte sich der Cyniker neben dem Aristippeer, der Epikureer neben dem Stoiker, und alle Mittelstufen hindurch in Akademikern, Aristotelikern und wie sie sonst Namen haben mochten und sich nach Anlage und Grundsätzen auch in derselben Schule verschieden schattirten. Und das alles bewegte sich nicht in der Zurückgezogenheit des Katheders: wo ein Philosoph, wenn's sehr gut kommt und er sehr liebenswürdig ist, einmal seine hundert Schüler um sich versammeln mag, aber doch seine Schüler: vielmehr auf öffentlichen Plätzen, in Hallen, Gymnasien, wo Neugierige und Wissbegierige, Geschäftige und Müssige, Freunde und Gegner, Lober und Spötter kamen und gingen, hörten und horchten, sahen und beobachteten, jeder nach der Stimmung die er mitbrachte. Und diese Philosophie war nicht eine buchgelehrte; sie hatte und sollte haben eine unmittelbare Beziehung auf das Leben; ausprägen sollten sich in den Handlungen des Philosophen, ja an seiner Person selbst seine Grundsätze; ging ja das bis zur Kleidung herab, an der man die verschiednen Schulen unterscheiden konnte, Mantel und Schuhe, Bart und Stock. Hatte nun einer das Bild eines Philosophen, ich will nicht sagen an Diogenes, aber an Sokrates genommen, so war ihm die elegantere Haltung, in der Plato und die Seinigen aufzutreten pflegten, ein Anstoss, eine unphilosophische Weichlichkeit oder Ueppigkeit, die sie denn auch sogar als Unzüchtigkeit raillirten oder auch ernstlich glaubten, sie könne nicht dabei fehlen; und wie leicht sich zu der Vorstellung verzerrte oder erdachte Geschichten finden, weiss wol jedermann. Glaubte der eine — und selbst in einer und derselben Schule fand sich natürlich solcher Zwiespalt, — dem Philosophen gebühre sich von den Grossen und Königen fern zu halten, nicht Gunst, nicht Geschenk von ihnen anzunehmen: so brauchte der, welcher anderer Meinung war, für den Spott nicht zu sorgen, und für Geschichten, was er angenommen und dafür gelitten und geleistet, eben so wenig. Glaubte einer, die Weisheit, gestützt auf wenige Grundsätze, wie sie die Natur anweise, bestehe nur in der Tugendübung (ἄσκησις): gleich war ihm der Philosoph, den er seine Schüler angelegentlich in den Subti-

litäten der Dialektik üben sah, im besten Fall eine lächerliche Figur. Mit solchem Bilde muss man an den Diogenes Laertius gehn, um in diesem Labyrinthe von Anekdoten und Erzählungen sich einen Weg zu finden.

Wenn Cicero einmal sagt (fin. 3, 25): „die Verkehrtheit wollen wir den leichtfertigen Griechen überlassen, dass sie mit böser Nachrede diejenigen verfolgen, von denen sie in ihren Ansichten über Wahrheit abweichen," so mag dahingestellt bleiben, wie viel dabei ihrer Leichtfertigkeit anzurechnen sei: ein sehr grosser Theil fällt ohne Zweifel auf die angegebnen Verhältnisse des Lebens. Freilich aber das muss noch ins Auge gefasst werden, dass sie von jeder Art sentimentaler Schonung im Umgange sehr entfernt waren. Das lag nicht in ihrer Natur, noch in ihrer Verfassung: von den Spitznamen an, dergleichen fast ein jeder hatte und die sie so öffentlich gebrauchten, dass viele ganz gewöhnlich damit genannt wurden, ja der eigentliche Name förmlich damit vertauscht ward — war man durch alle Stufen des Lebens hindurch gewöhnt zu geben und zu nehmen, und derb.

Wir müssen noch der Oeffentlichkeit und Freiheit, wenn man will, Frechheit der Rednerbühne gedenken. Eine bedeutende Klasse von griechischen Schriftstellern bilden bekanntlich die Redner selbst. Die nun waren fast alle Partei; Aristokraten, Demokraten; für Philipp, gegen ihn: und sie schonten sich dabei persönlich wahrlich nicht, mochten sie auf der Volksbühne, mochten sie vor dem Richter aneinander gerathen. Aber auch in Privatsachen, die sie für andere führten, ward es mit der Wahrheit nicht genau genommen. Was heutzutage hierin die Praxis ist, weiss ich eben so wenig, als was die Philosophen davon lehren. Panätius erlaubte dem Sachwalter: verisimile sequi etiamsi minus sit verum (Off. 2, 14). Und Cicero äussert sich einmal darüber mit merkwürdiger Offenheit (pro Cluent. c. 50). Die Derbheit des Tons, in dem das vorgetragen wurde, steigert jedenfalls den Eindruck der Gehässigkeit: und öffentlich wie es verhandelt war, wurde es weitergetragen, wenn auch die Rede nicht — was aber auch gewöhnlich war — schriftlich herausgegeben wurde. Das aber mochte noch schlimmer sein; denn in die Bearbeitung zu diesem Zweck trug man wol aus blos schriftstellerischen und

künstlerischen Motiven noch manches hinein. (Bei Cicero ist das ohne Zweifel der Fall und zu wenig beachtet worden.) Athenäus hat uns das Bruchstück einer Rede erhalten, die Lysias für einen andern gegen einen Philosophen, den Sokratiker Aeschines geschrieben: „über eine Schuld." Ich setze den Schluss her zum beliebigen Ergötzen oder Erschrecken:

„Mit Tagesanbruch kommen so viele vor sein Haus, ihr Geliehenes zurückzufordern, dass die Vorübergehenden glauben, er sei gestorben und sie versammeln sich zum Begräbniss. Und alle Einwohner im Piräus sind so gegen ihn gesonnen, dass sie meinen, es sei viel sicherer in das adriatische Meer zu schiffen als mit ihm Geschäfte zu machen. Denn was er borgt, hält er viel mehr für sein Eigenthum, als was ihm sein Vater hinterlassen hat. Hat er nicht gar das Vermögen des Salbenhändlers Hermäus in Besitz genommen, nachdem er seine Frau verführt, die siebzig Jahr alt ist? Indem er sich anstellte in sie verliebt zu sein, hat er sie so zu stimmen gewusst, dass sie ihren Mann und ihre Söhne zu Bettlern machte, ihn selbst aber in einen Salbenhändler verwandelte. So verliebt ist er mit seinem Püppchen umgegangen und genoss ihre Jugend, deren Zähne zu zählen leichter ist, als die Finger an ihrer Hand."

Viel mehr dürfte hinter dem allen wohl nicht stecken, als dass Aeschines, obgleich ein Philosoph, der den Sokratischen Ton in seinen Dialogen so gut nachgeahmt haben soll als kein andrer, das allgemeine menschliche Loos theilte, ein schlechter Zahler zu sein: arm war er nach andern und scheint manche Zweige des Erwerbs ergriffen zu haben. Gegen denselben Aeschines gab es noch eine andre Rede des Lysias über Sykophantie. Man glaubt Gründe finden zu können, warum in Lysias sich gegen Aeschines eine Feindschaft festgesetzt. Mag sein. Für das, wovon ich rede, macht es keinen Unterschied.

Doch ich komme zu einer andern Quelle unermesslicher Verunstaltungen und Erfindungen: jene sophistische und rhetorische Litteratur, welche sich besonders in der Gestalt von Reden und Briefen zur Aufgabe der Uebung und der Ostentation machte, im Namen bedeutender Männer der Vergangenheit Briefe zu verfassen, oder vertheidigend und angreifend

sich in Reden über sie auszulassen. Insbesondere muss bemerkt werden, dass es schon von der Sophisten Zeit her eine besonders beliebte Aufgabe und Kunststück war, gerade diejenigen, die der allgemeine Ruf feierte, herabzusetzen und umgekehrt. Man nahm die Themata theils aus der mythischen Geschichte, wie man das Lob des Thersites und des Cyklopen, des Busiris schrieb, Klytämnestra über Penelope, Paris über Hektor erhob (Philodem. rhetor. p. 74 Gr.), theils aus der politischen Geschichte und Litteratur, die bei den Litteratoren natürlich besonders beliebt war. Von den ältesten Sophisten eingeführt blieb diese Art der Rhetorik gangbar; Isokrates übte sie mit seinen Schülern; sie war geschäftig unter den Ptolemäern; und in den römischen Jahrhunderten, als die Griechen, denen es bestimmt war, alle ihre Anlagen in Kunstform zu bringen, ihre Geschwätzigkeit zur Kunst gestalteten, lebte sie besonders zu Ende des ersten Jahrhunderts mit erneuter Energie wieder auf.

Das älteste Beispiel, wenn ich diesen Augenblick nicht irre, das in die Litteraturgeschichte gehört, mag die Anklagerede des Sokrates sein, welche ein Schüler des Isokrates, Polykrates verfasste. Diese Rede war lange vorhanden und der Glaube, dass es diejenige Rede sei, welche wirklich für Sokrates Ankläger geschrieben und wirklich gegen Sokrates gehalten worden, bei vielen verbreitet: schon Hermippus, ein Schüler des Kallimachus, der über Litteraturgeschichte viel schrieb, war dieser Meinung gewesen. So viel wir wissen, Favorinus, Zeitgenosse des Gellius, bemerkte, dem könne nicht so sein: denn in dieser Rede des Polykrates würden die durch Konon wieder aufgerichteten Mauern Athens erwähnt: ein Ereigniss das sechs Jahre nach Sokrates Tode eingetreten. Dies ist ganz richtig. Aber auch ausserdem liegt uns die Sache ganz klar vor: da Isokrates im Busiris ausdrücklich mit dem Polykrates über diese Rede verhandelt, indem er ihm einen rhetorischen Fehler nachweist, und ausdrücklich als von einem rhetorischen Kunststück spricht. Konnte ein solcher Irrthum ohne Wirkungen bleiben?

Als Beispiel von Nachrichten, worin man augenblicklich die Erfindung solcher Rhetoren erkennt, wol schon von der schlechteren Sorte, mag uns Zoilus, die Homersgeissel wie er

genannt wird, dienen. Er hatte ein Buch geschrieben, worin er eine Menge ästhetischer Ausstellungen und sprachlicher Fehler im Homer in spottendem Ton aufstellte. Dies galt nicht sowohl dem Homer selbst, als den Gelehrten, die sich mit ihm beschäftigten: wie schon die Bibel angegriffen ist, um die Theologen zu ärgern, oder aus Aerger über die Theologen. In dieser Opposition gegen die Gelehrsamkeit stand er auch nicht vereinzelt, sondern das waren kynische Grundsätze zu denen er sich bekannte.

Nun aber lesen wir, dass er Homers Bildsäule zu geisseln pflegte. Und von seinem Tode, um einige andere ähnliche Geschichten zu übergehn, sagt Vitruv: nach einigen sei er „gleich als ein Vatermörder“ von Ptolemäus Philadelphus gekreuzigt worden, nach andern sei er gesteinigt, nach andern zu Smyrna lebendig verbrannt, endlich er sei von den versammelten Griechen in Olympia vom Felsen gestürzt. Dass er ihn mit Ptolemäus Philadelphus zusammenbringt, ist beiläufig ein Anachronismus. Er kann zu dessen Zeit nicht mehr gelebt haben.

Diese Rhetoren stellen in allen Verhältnissen das Leben dar, wie es nicht ist, darin besitzen sie eine wahre Meisterschaft: sie sind übertrieben unwahr in affectirtem Hass und affectirter Zärtlichkeit: und die Welt hat immer nichts zu thun, als sich um ihre zufälligen Helden zu kümmern.

Ueber die falschen Briefe hat uns Bentley die Augen geöffnet durch seine Dissertation über die Briefe des Phalaris und über die Briefe des Themistokles, des Sokrates, des Euripides. Dies ist eins von den seltenen Beispielen in der Gelehrtengeschichte, wo ein Beweis so geführt ward, dass jeder Zweifel abgeschnitten und unmöglich wurde. So war die Wirkung ausserordentlich. Jetzt sehn wir alle die Unmöglichkeit, dass so etwas überhaupt nur aus der Wirklichkeit des Lebens hervorgegangen sein kann, und wir sehn es jetzt, nachdem uns die Augen geöffnet sind, auf vielen andern Gebieten; früher hatte kaum der eine oder der andre bescheidene Zweifel an der Aechtheit. Diese Gewalt des Vorurtheils wolle man auch den griechischen Litteraten zu Gute rechnen, wenn sie so vieles fortgepflanzt, ohne es in seiner Wunderlichkeit zu erkennen. Wiewohl auch freilich bei vielen der oft bewusste,

oft unbewusste Reiz einwirkte, Frappantes vorzutragen. — In den Briefen des Phalaris kommt mehreres auf Litteraturgeschichte bezügliche vor, das läppisch ersonnen ist. Da Stesichorus in Katina stirbt und begraben wird, fordern die Himerenser die Asche ihres Dichters zurück; die Katinenser weigern sich; die Himerenser drohen ihnen mit Krieg. Phalaris bietet seine diplomatische Vermittlung an, er soll in Katina begraben bleiben, die Himerenser sollen ihm einen Tempel errichten: eine Ehre von der Niemand weiss und die auch keinem Dichter ausser in spätern Zeiten etwa dem Homer zu Theil geworden ist, dem der Epistolograph das eben nachgedichtet hat. Des Stesichorus Töchter lässt er auch vortreffliche Dichterinnen sein.

Es ist wahrscheinlich das ganze freundschaftliche Verhältniss des Stesichorus zu Phalaris, das wieder sehr zärtlich ist, von ihm erlogen; die ältere griechische Ansicht davon war eine ganz andre. Unser Rhetor hat auch, da er noch ein paar Dichter für den Phalaris brauchte, sie sich geschaffen.

Wir finden bei Himerius eine Uebungsrede: eine Anklage des Epikur auf Gottlosigkeit (wie Sokrates). Es ist gegen Epikur nie eine solche Anklage angestellt. Es ist eine Fiction, und so andre, ähnlich wie die römischen Rhetoren Gesetze fingiren, die nie existirten, um danach einen schwierigen Prozess zu führen. Die Juristen wissen zu sagen, zu welchen Irrthümern das Veranlassung gegeben hat. Dürfte ich mir noch erlauben, an einem Beispiele, das wir ziemlich verfolgen können, Ursprung und Fortgang einer Fiction bis in die spätern Zeiten darzustellen, so würde ich dazu die Nachricht von der Digamie des Sokrates wählen, worüber ein holländischer Gelehrter Luzac eine sehr schätzbare und umgreifende Untersuchung gegeben hat. Allein ich fürchte beschwerlich zu werden.

Die Lüge hat sich, wie gewöhnlich, auch diesmal so breit gemacht, dass wir von der Wahrheit, die schon von Natur schmächtiger ist und engern Raum zugemessen erhalten hat, erst wenig gesehn haben; und doch müsste noch mehr als eine Quelle genannt werden, aus der Erfindungen flossen, wenn es auf Vollständigkeit ankäme. Z. B. etwa die Epigrammatiker, die ihre Kunst in Grabschriften berühmter Dichter

und Gelehrten übten, ihnen die Väter mit symbolischen Namen erfanden, oder die erotischen Dichter Liebesverhältnisse. Ich habe jedoch die vorzüglichsten und den Griechen eigenthümlichsten Verhältnisse angedeutet, aus denen in die griechische Litteraturgeschichte mehr als in jede andere des Wunderbaren, des Sonderbaren, des Fabelhaften und des Wunderlichen gekommen ist. Die Geschichte des Unwahren zu verfolgen, kann wol nicht ganz ohne Interesse sein, auf welchem Gebiete es auch geschehe; und die Kritik, in welchem Bereiche sie auch geübt werde, erstreckt ihre Wirkungen weit hinaus. Für unsre Wissenschaft bedürfen wir aber meiner Meinung nach eine völlige Umgestaltung in der Behandlung der griechischen Litteraturgeschichte und ihrer Quellen. Die Art, dass jeder seinen Autor für sich betrachtet und aus der Ueberlieferung über ihn mit vermeintlicher Kritik das Wahre herausfinden will; wobei der Grundsatz befolgt wird, auf den man sich wol gar etwas zu Gute thut, alles für wahr gelten zu lassen, was allenfalls unter allenfalls vernünftigen Geschöpfen so einzeln betrachtet noch denkbar wäre, — ist wahrhaft unerträglich: nicht die Wahrheit, nicht der Geschmack findet bei dieser Fabel- und Anekdotenkritik seine Rechnung. Vielmehr mit dem Eindrucke der endlosen Verunstaltungen muss man den einzelnen Werkstätten nachgeben, aus denen sie hervorgegangen; die Massen jedesmal desjenigen, was von gleichem Eindruck ist, zusammenfassen: dann wird man sehen, was das Einzelne gelte! Wie ich das meine, wird wenigstens aus dem Vorangegangenen erkennbar gewesen sein, auch hoffe ich — mit welchem Recht ich das meine. Es war leicht diese wenigen Züge zu entwerfen; käme es aber darauf an, ein Werk zur vorhaltigen Grundlage dafür zu schaffen — so werden erst die Zeiten das sehen, die wieder einen Niebuhr sehen werden.

So schloss diese Abhandlung vor einigen Jahren da sie geschrieben ward. Heute*) möge sie also schliessen: „Wer das tägliche Leben kennt oder auch nur die Zeitungen, weiss dass neben jeder bedeutenden Thatsache eine Menge von falschen Auswüchsen wuchert, von absichtlichen oder unabsichtlichen Entstellungen, selten alle bis zu ihrer Geburts-

*) Nämlich 1856.

stätte zu verfolgen, aber alle dem reifen Beurtheiler vollkommen gleichgültig. Von der beliebten conciliatorischen Kritik dagegen wird jeder Notizenzuwachs als ein baarer Gewinn an Vermögen betrachtet: quilibet praesumitur bonus: und muss wegen allzudringenden Verdachtes auch ein Anklagezustand eintreten, man glaubt dennoch zur Defension alles Erdenkliche und kaum Erdenkliche versuchen zu müssen." Dahlmann.

Ein fliegendes Blatt zum Verständniss des Aristophanes.

Im voranstehenden Aufsatz haben wir über Missverständniss der Komiker zu sprechen gehabt. Ein grossartiges Missverstehen des Aristophanes haben wir neuerlichst erlebt. Der Verfasser eines im Jahre 1871 über Aristophanes erschienenen Buches vermochte im kleinen und grossen in der jetzigen Gestalt Aristophanischer Stücke nur Widerspruch auf Widerspruch und Unglaublichkeiten aller Art wahrzunehmen. Ich denke folgendes, was ich, von ihm selbst dazu veranlasst, dem Verfasser damals schrieb, darf auch hier wieder einen Platz finden.

Sie sagen: „Aristophanes, so weit es mit seiner Kunst vereinbar ist, in der Regel ein milder und gerechter Beurtheiler;" — ich müsste hier als äusserst wesentlich zu den Worten „mit seiner Kunst" hinzusetzen: „und mit seiner — bei ihm wie bei allen Dichtern der alten Komödie — conservativen Denkart und Parteistellung."

Sie nennen Aristophanes den allerrealistischsten unter den realistischen Dichtern der Hellenen; für mich ist Aristophanes der idealste aller Dichter, wie die alte Komödie die idealste aller Dichtungen. Gewiss ist die griechische Tragödie mit ihren Stoffen, mit ihren Masken, Chören und Gesängen eine höchst ideale Dichtung. Aber wir haben doch dafür, auch besonders durch unsere Oper, Analogien. Sehen wir uns aber im Bereich unseres Lustspiels nach den Analogien der altattischen Komödie um, wo haben wir diese? wir kommen unter den modernen, auf den Kunststandpunkt erhobenen Ko-

mödien wirklich — auf die Tiecksche romantische Komödie und — auf den Sommernachtstraum. Ja wir sehen uns veranlasst bei jener phantastischen Komödie, die immerfort ihre Chöre als Wolken, als Vögel, als Wespen auftreten liess, aus Analogien auf andern modernen Kunstgebieten uns zu orientiren. Es sind in der neuern Zeit sehr beliebt geworden und vielfach in Illustrationen sehr geistreich ausgeführt Gestalten wie belebte Blumen halb Mensch halb Blume, ebenso menschlich belebte Gestalten halb Mensch halb Thier, bei welchen, wenn sie eben geistreich ausgeführt sind, das Auge nicht mehr recht zu scheiden weiss, wo die Menschengestalt aufhört, die Blume, das Thier anfängt. Damit vergleichen sich jene komischen Zwiegestalten am treffendsten. Sie treten auf in phantastischer Halbgarderobe, wie wir dergleichen auf Maskeraden auch sehen, und so sind sie auch in ihrem Reden und Gebaren bald Mensch, bald Thier: wobei verschiedene, möchte ich sagen, Mischungsverhältnisse denkbar sind und auch vorgekommen sind. Diese Analogien aber, die wir ganz passend heranziehen um uns das Verständniss und die Anschauung jener idealen Schöpfungen zu vermitteln, liegen gerade auf dem Gebiete das wir recht zum romantischen rechnen. Und so sehen wir dass wir mit der scharfen Scheidung zwischen antik und romantisch keine Norm haben. Und das Naturgefühl in den Vögeln ist doch auch recht romantisch.

Sie finden in den Vögeln bei der Herbeischaffung all der Flügel einen Widerspruch gegen die frühere Stelle, wo Euelpides und Pisthetaeros durch ein Würzelchen, welches diese Kraft habe, beflügelt wurden. Ich meinerseits würde es nicht anstössig finden, wenn selbst stillschweigend dem Zuschauer zugemutet würde zu denken: nun das Würzelchen wird wol so reichlich nicht wachsen, um einer so grossen Schaar der nun Beflügelung verlangenden zu genügen. Aber ganz und gar erscheint es doch nicht geeignet, wo es darauf ankommt, nicht dass ein jeder Flügel erhalte, sondern dass ein jeder mit einer bestimmten Art von Beflügelung nach verschiedenen Vogelnaturen passend für sein Verlangen und für seine Art versehen werde (mit denen übrigens jeder nicht ein Vogel werden würde, sondern nur ein mit einem von den Vögeln entliehenen Vorzug ausgestatteter Mensch).

Sie sehen eine Nichtübereinstimmung darin, dass derselbe Sklav — angenommen es müsste derselbe sein — Manodoros und dann Manes heisst. Ich wüsste darin nichts auffallendes zu finden, dass derselbe Bediente an einer Stelle Friedrich oder Johann, an der andern Fritz oder Hans hiesse: und gar wenn es etwa geschähe an einer Stelle, wo man ihn zugleich als dummen Hans bezeichnen wollte.

Sie nehmen Anstoss daran, dass eine Komödie mehr als eine Parabase habe: es könne „ein so durchaus organisch gegliedertes und an feste Compositionsgesetze gebundenes Kunstwerk, wie es die alte griechische Komödie wol war, nur eine einzige Parabasis an einer bestimmten Stelle der dramatischen Entwicklung zulassen". Für mich würde bei solcher Voraussetzung von dem organischen Ganzen folgen, dass die griechische Komödie gar keine Parabase haben müsse, deren Natur es ist aus dem organischen Ganzen unterbrechend herauszutreten.

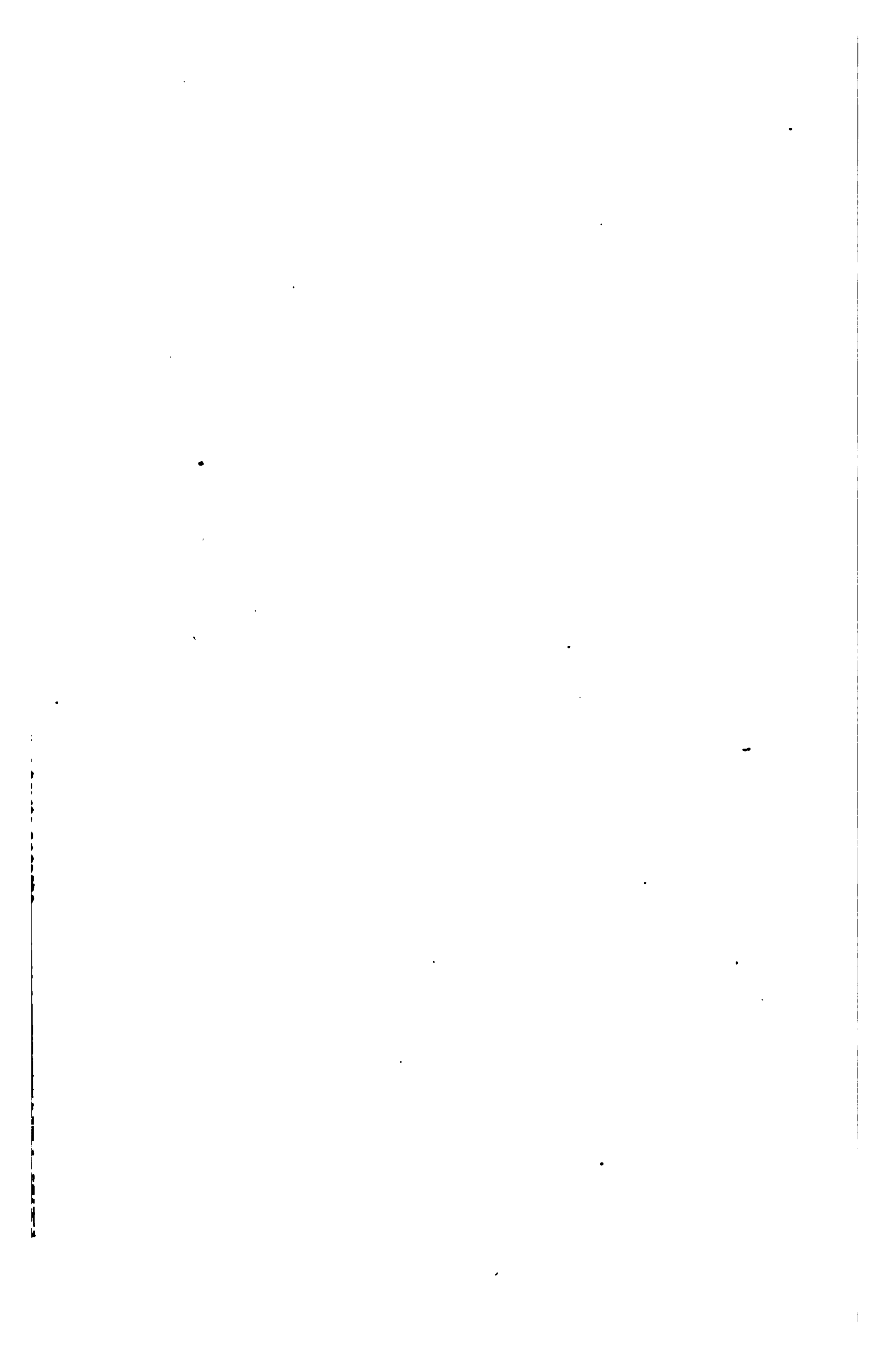
Sie finden es unvereinbar, dass Strepsiades, der sich einerseits ganz „unbrauchbar für eine wissenschaftliche Untersuchung" erweise, anderseits so viel Mutterwitz und Gewandtheit zeige. Mir scheint dies eine ganz aus dem Leben gegriffene Figur zu sein, dass der Bauer sehr guten Bauernwitz, ja Bauernpfiffigkeit besitzt und daneben zum Lernen ganz schwerfällig und unbrauchbar ist. Freilich eine viel geistvoller erfundene, aus verschiedenen Elementen zu einer einheitlichen Gestalt gebildete Figur ist der Pisthetaeros, welchen einmal von einem genialen Schauspieler dargestellt zu sehen ein wahrer Hochgenuss sein müsste. Ein solcher Schauspieler würde auch um v. 162, während der Verse, welche Euelpides und der Epops mit einander sprechen, sich schon in den Localitäten umgesehen haben und das allerdings immer noch sehr rasch, wie es auch soll, mit dem Ausruf der Verwunderung (dem φεῦ φεῦ in v. 162) herausbrechende Project im keimenden Erwachen durch seine Gesten bemerken lassen. Denn wir haben den projectmachenden Athener, wie diese Projectmacherei damals in den Jahren der sikelischen Expedition, hinter welcher bekanntlich noch viel weiter gehende Aussichten lagen, die athenischen Köpfe in einer Weise beherrschte, die dem Aristophanes das heiterste komische Bild der Luftschlos-

serei erregte. In jenen Jahren war auch in Athen so viel politische Schikane und processiren, dass der Gedanke vorkommen konnte, sich im Ueberdruss aus den Unannehmlichkeiten und Schikanen zu entfernen und sich einen Platz zu suchen, wo man ein Ruheleben frei von Mühe und Geschäften (*βίον ἀπράγμονα*) führen könne. Aber das hält der Athener nicht lange aus. Denn, wie Thucydides die Korinther sagen lässt (I, 70) „wenn man von ihnen sagen wollte, sie seien geboren, um weder selbst Ruhe zu haben, noch anderen Ruhe zu gönnen, das wäre ein wahres Wort". So bei Aristophanes. Kaum ist dieser Athener an einen solchen Platz gelangt: gleich bricht seine alte Natur wieder hervor zur Geschäftigkeit und zur Projektmacherei mit seiner geschäftigen Erfindsamkeit. Und hinter dem Hange zum Projectmachen lauert im Hintergrunde immer noch ein Hauptfactor, die Grossmannssucht, das Streben der alles beherrschende Machtstaat zu sein. Und glaubt er dies erreicht zu haben, hat er erst die Macht, dann bricht wol auch die Grobheit rücksichtslos hervor. Diesen athenischen Charakter — es steht das alles auch bei Thucydides, in den Zeilen und zwischen den Zeilen — hat in dem Typus des Pisthetaeros Aristophanes mit der grössten Genialität zusammengefasst. Herrlicher endlich und geistreicher konnte Aristophanes die fabelhafte Projectmacherei mit ihren fabelhaft unmöglichen Dingen, welche sogar dem Zeus seine Königsprinzessin abtrotzen und abschwindeln will, nicht verspotten als — indem er sie gelingen lässt.

Sie finden in der Verspottung eines Mannes wie Sokrates durch einen Mann wie Aristophanes ein unauflösliches Problem. Für mich besteht dieses Problem längst nicht mehr, seitdem derjenige Mann, welcher die griechische Geschichte als Staatsmann und mit Lebensblick geschrieben, seit Georg Grote uns eine richtigere Vorstellung von den Sophisten gegeben hat, wonach sie als „nichtswürdige" Leute zu bezeichnen wol nicht mehr gestattet ist; seitdem Grote auseinandergesetzt, in welchen schülerhaften Buchvorstellungen, aus Platon früh genährt, wir uns bewegten oder vielmehr beruhten; dass im Leben weder der Name Sophisten noch die philosophischen Unterschiede gegen Sokrates und Sokratiker so getrennt waren, wie sie in unsern philosophischen Leitfäden sind und wie sie

in den Sokratischen Kreisen sich früh entwickeln mochten: ausser im äussern, wobei Sokrates für den Komikerblick (es waren ja bekanntlich nicht bei Aristophanes allein die Caricaturen seiner Einfachheit und Aermlichkeit in Schmutzigkeit und Diebesnoth vorgekommen: er gehörte zu den stehenden komischen Sündenböcken) noch den kürzern zog; welche Verirrung es sei Männer wie Protagoras und Gorgias uns als „nichtswürdig“ zu denken, wie sie bei Platon selbst nicht einmal erscheinen, wo doch z. B. Protagoras selbst Tugend (*ἀρετὴν* sagt er) zu lehren für seine Lehrertendenz erklärt und es auch so meint, u. s. w. Wenn Aristophanes unter den Richtern des Sokrates bei dem Process gesessen hätte, auf welcher Seite würde er wol gestimmt haben? Ohne Zweifel mit der Majorität. Es stand dem Aristophanes fest, dass Sokrates, der für den so gesinnten besonders verderblich erschien, weil er der stehende Repräsentant der Richtung in Athen war und ein geschickter Repräsentant, ein *ψυχαγωγός* (*ἔνθα ψυχαγωγεῖ Σωκράτης*), ein Seelen an oder nach sich zieher — ein rechter Rattenfänger der Jünglinge — dass Sokrates eben die verderbliche Richtung verfolge, dass er die Jünglinge zur Skepsis anleite, worin er, Aristophanes, der conservative Mann, Verderben sah: dass er die Jugend verderbe und neue Götter einführe. Und hatte er denn unrecht? leitete Sokrates sie etwa nicht zur Skepsis an? mussten nicht die altväterischen Anschauungen durch ihn gewaltig erschüttert werden? lernte die Jugend nicht implicite wirklich auch jenes, wofür der Kunstausdruck war, die schwächere Sache zur stärkeren machen, (das *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*)? Uebte das nicht sogar unter Umständen Sokrates selbst, auch bei Platon?

Anhang.



I. Ate.

1. Wie der Begriff der Schlechtigkeit vorzugsweise übertragen ward auf Feigheit, des Verlangens auf Liebe, des Schicksals auf Tod, der Verstümmelung auf Erblindung, und ähnlich Vieles, so Unglück auf Geistesunglück. Unglück, Unseligkeit, Unsal (ἄτη) nannte der Grieche jeden Zustand des Geistes, da der Geist, was seines Wesens ist, in freier Bewegung, Umsicht, Entschluss gehemmt ist, jeden unfreien Geisteszustand. So, wobei wir es am besten nachempfinden werden, Wahnsinn Prom. 911. Aj. 307. Ohnmächtige Betäubung Il. *Π*, 805 (vom Schlag des Apollo), Quint. V, 324 (vor Wuth), Apollon. III, 975 (vor Liebesverlegenheit und Schaam), Philostr. vit. Apollon. p. 343 (geistige Ohnmacht, Unfähigkeit in Folge von Krankheit: doch ist hier wahrscheinlich die andere Lesart ἄσῃ die richtige). Zornwuth, Grimm Apollon. IV, 228. 235. ἀτέοντες Herod. VII, 223. (Was dagegen Il. *Υ*, 332 unverständig heisst.) Kummer und Unmuth als die freie Geistesbewegung hemmend, mit ἀμηχανίῃ mehrmals von Apollonius verbunden, Apollon. I, 274. Quint. III, 659. Apollon. I, 1288 (vgl. 1286). III, 56, 504. Und unanstössig wäre ἀταίεσθαι für stupere, in dem ἀταιομένου κακὰ ἔργα im E. M. 162, 16, was sehr wohl ein späterer Epiker, das ἀγαιομένου κακὰ ἔργα Homers umbildend, gesagt haben könnte*). — Aber was vorzugsweise der unselige Sinn des Menschen ist, wird uns Theognis sagen (429):

> *Φῦσαι καὶ θρέψαι ῥᾷον βροτὸν ἢ φρένας ἐσθλὰς*
> *ἐνθέμεν· οὐδείς πω τοῦτό γ' ἐπεφράσατο,*
> *ὅστις σώφρον' ἔθηκε τὸν ἄφρονα καὶ κακὸν ἐσθλόν.*
> *Εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεός,*

---

*) ἀτύζειν, ἀτασθαλία treten sehr wohl in diese Analogie.

Erschien 1842.

ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν,
πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον.

Womit wir sogleich vergleichen wollen ἄνολβος für ἄφρων, ἄβουλος, μωρός, besonders deutlich Soph. Aj. 1156, und noch einigemal bei Sophokles (s. Ellendt)*). Und κακοδαίμων, κακοδαιμονία, worüber Preller zu Polemo p. 84. Dem. Ol. II, 20. Auch darin die meisten dieser Stellen gleich jener, dass der Unverstand in ethischer Bedeutung gemeint ist. Denn bekanntlich ist der Grieche sehr geneigt, zwischen Unverstand und Unrecht die Gränze nicht scharf zu ziehen, und zwar aus doppeltem Gesichtspunkte, weil erstens zum Begriff des Verständigen dem Griechen das von Hause aus mitgehört: sodann aber die Folgen! Denn nichts steht ja fester, als dass Unrecht sich selbst straft oder der Götter Strafe zu gewärtigen hat. Und gleichwohl welcher Mensch wäre von der Unseligkeit wol frei! Ἤμβλακον· καί πού τιν' ἄλλον ἦδ' ἄτη κιχήσατο. Archilochus fr. XXX, p. 108. Poet. min. Lips.

Das ist das „Unglück, das Alle verunglückt" (*T*, 91): das einst sogar unter den Göttern sein Wesen trieb, bis Zeus selber einmal heimgesucht, es vom Olympus schleuderte: und bald gelangte es zu den Werken der Menschen: da schreitet es mit weichen Füssen über den Häuptern der Menschen her: so ist es ungesehen und plötzlich da.

Allein doch auch im Olympus nicht hat es seine Wirksamkeit so verloren, als der Homeride diesmal dichtete. Denn, wie ein anderer erzählt (Hymn. Ven. 248), als Aphrodite ihrem Liebesverlangen zu Anchises nachgegeben, und als es vollbracht war, sprach sie zu ihm: „mir wird grosse Schaam unter den unsterblichen Göttern sein alle Tage immerfort um deinetwillen: die bisher meine Lockungen und mein Ersinnen fürchteten, womit ich sie alle den sterblichen Weibern gesellte: denn alle bändigte mein Wille. Nun aber siehe wird mein Mund es nicht mehr fassen, das auszusprechen unter den Göttern: denn gar sehr der Unsal verfiel ich (ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἀάσθην), entsetzlich, unaussprechlich, und irrte ab vom Verstande und legte das Kind unter den Gürtel, dem Sterblichen gebettet."

---

*) So auch wol gedacht ἄνολβος παρὰ Στωϊκοῖς ὁ ἀπαίδευτος, Schol. Ω, 536.

Ἀάσθη· καὶ γάρ τε θεοὺς ἐπινίσσεται ἄτη. Apollon. IV, 817. Und gar die Sterblichen: die in solchem Unsal selbst in die grösste Uebertretung und Fehl (*ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ* Il. *I*, 501) gerathen gegen die Götter! Wohl ihm noch, wenn zur Erkenntniss gekommen er gegen Götter — und gegen Menschen, wenn er sie beleidigt, nicht störrisch verharrend, der — lahmen Abhülfe sich bedient, die sich ihm darbietet, des Bittens — und des Schenkens*). So wahr ist es selbst im besten Falle: wen die Ate einmal ergriff, sie ist unwiederbringlich: *ἡ δ' οὐ παλινάγρετός ἐστι* (Hes. Scut. 93).

2. Dadurch, dass das Wort sowohl die innere Unsal bedeutet, als äusseres Unglück, erhält es eine besondere Ausdehnsamkeit. Das Unglück, in sofern es sich im Verstande als Irrsal zeigt, wird eben oft angesehen als der erste Act gleichsam eines fortwirkenden Unglücks: der nächste, der auch mit dem ersten zusammenfallend gedacht werden kann, ist die thörichte, unrechte Handlung, die in der Irrsal begangen wird, der dritte, wenn nun der Schaden zur Erscheinung kommt. Man darf also in solchen Fällen nicht unterscheiden wollen, ob die Irrsal, ob die Folge gemeint sei, vielmehr man soll Beides zusammen denken, die Irrsal mit Rücksicht auf ihre Fortentwickelung. Und dazu ist nun das Wort *ἄτη* vermöge seiner einfachen Doppelbedeutung vortrefflich geeignet. Von Ajax heisst es (*δ*, 502), als ihn Poseidon auf den Felsen gerettet: *καί νύ κεν ἔκφυγε Κῆρα καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ, εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκφυγε καὶ μέγ' ἀάσθη*: man muss die Thorheit (hier unmittelbar durch die thörichte Handlung bezeichnet), und dass sie Schlimmes nach sich ziehen wird, zusammen denken. So heisst es V. 509: der Felstrumm fiel in das Meer, *τῷ ῥ' Αἴας τὸ πρῶτον ἐφεζόμενος μέγ' ἀάσθη*: dort hatte seine Ate in seiner Thorheit den Anfang genommen.

---

*) Die Stelle Il. *I*, 502—512 geht blos auf Fehl der Menschen gegen die Götter. 509 nehme ich in *ὤνησαν* als Subj. die *Λιταί*, in *ἔκλυον* die Götter. Nur zu verstehen ist das Ganze, wenn man gedenkt, dass *ἄτη* äusseres Unsal sowohl ist als das innere, die personificirte Göttin Ate, die das eine und das andre giebt, eine und dasselbe. Mit 513 geschieht der Uebergang auf Achill und Agamemnon, der dem Sinne nach klar ist: die Worte *πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρῃσιν ἕπεσθαι τιμήν, ἥτ'* — sind mir undeutlich.

Von Zeus (*T*) fordert Juno hinterlistig den Schwur. Er aber erkannte ihre Hinterlist nicht, sondern er schwur den grossen Eid: da ward er sehr verunglückt (*ἔπειτα δὲ καὶ μέγ' ἀάσθη*). In dem Augenblicke, da er thörichter Weise die List nicht merkte und schwur, ging seine Ate an mit dem ersten Act in ihm. Besonders erinnere man sich zurück an die obige Stelle, wo Aphrodite das *ἀάσθην* selbst erklärt — *ἀπεπλάγχθην δὲ νόοιο, παῖδα δ' ὑπὸ ζώνῃ ἐθέμην*. Wenn von dem Meineidigen gesagt wird Hesiod. Op. 281

ὃς δέ κε μαρτυρίῃσιν ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας
ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀάσθη,
τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται,

so ist nur für den, der's auf diese Weise denkt, das verständlich und fassbar, dann aber auch vollkommen. Und in der Nachahmung bei Moschus IV, 76 durch *βλάπτειν*

ἴστω γὰρ Κούρη τε καὶ εὐέανος Δημήτηρ,
ἅς γε μέγα βλαφθείς τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσαι
δυσμενέων

ist nur so der böse Wunsch für die Feinde zutreffend. So wird man sich die Stelle vom Centauren *φ*, 295 ff. zur Klarheit bringen können. Und so fort. Es ist wichtig, dass man diesen Begriff zu denken sich gewöhne.

Ob es jedoch im einzelnen Falle so zu denken sei, muss der Zusammenhang ergeben. Wenn Agamemnon (*I*, 116) sagt: *ἀασάμην οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι*: und *ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην, φρεσὶ λευγαλέῃσι πιθήσας, ἂψ ἐθέλω ἀρέσαι*, so kann hier nur die innere Unsal und etwa die unselige Handlung gedacht werden, nicht die schädlichen Folgen, die er davon gezogen: ebenso *ἐμὰς ἄτας* 115. Ebenso z. B. Apollon. I, 1333 *ἀασάμην*, IV, 817 *ἀάσθη*. Dagegen *T*, 186. 187 vgl. 88 bei ganz ähnlichen Worten anders: wo Agamemnon sich nicht anklagt, sondern entschuldigt. Oder wo einer eben, indem er den Schaden empfindet, zur Erkenntniss kommt, s. Apollon. II, 623. Doch, wie gesagt, man wolle weder dem Substantivum, noch dem Verbum, wo der Zusammenhang nicht auf diese Auffassung führt, sie gewaltsam aufzwingen. Dahin rechne ich z. B. Il. *Z*, 356. *Ω*, 28.

3. Ebenso hängt es von Umständen ab, ob durch die Be-

zeichnung thörichten, unrechten Handelns als Ate der Mensch entschuldigt werden soll oder im Gegentheil.

Wenn ich die ethische Aphrosyne als Unsal bezeichne, so kann ich das eben thun, um die Grösse derselben noch mehr hervorzuheben: Antig. 1257 *καὶ μὴν ὅδ' ἄναξ αὐτὸς ἐφήκει Μνῆμ' ἐπίσημον διὰ χειρὸς ἔχων, Εἰ θέμις εἰπεῖν, οὐκ ἀλλοτρίαν Ἄτην, ἀλλ' αὐτὸς ἁμαρτών.* Ich kann es aber auch thun, da wahrlich doch nicht abzusehen ist, wie ein Mensch ein Unsal sich selbst zuziehen wird, um das Unbegreifliche zu erkennen zu geben. Da wird es denn Entschuldigung, da denke ich denn daran, dass diese Unsal Alle befällt; da setze ich denn hinzu: ein Gott selbst muss das so gewollt haben, ein Gott muss mich irre geleitet haben*). Gutes und Böses geben überall die Götter, nicht nur Aeusseres, sie wirken auch auf Entschlüsse ein; allein gerade das auffallende Gute oder Böse mahnt dringender daran, an solche Einwirkung zu denken.

4. Wenn ich bisweilen mich des Wortes „Unglück" für *ἄτη* bedient habe, so muss davon ja der Begriff des Zufälligen, der bisweilen in unserm Unglück liegt, entfernt bleiben: nur das Unglück ist gemeint, wie dort

Doch mit des Geschickes Mächten
Ist kein ew'ger Bund zu flechten,
Und das Unglück schreitet schnell.

Das Unglück als ein Schaden bringendes, Leiden bringendes, das ist der eigentliche Begriff. Aesch. Pers. 826 *ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτης, ὅθεν πάγκλαυστον ἐξαμᾷ θέρος***).

Dadurch ist es nun besonders geeignet zur Personification:

*) Bisweilen „ein böser Gott." Erinnys, Homer. *νῦν δὲ μέγ' ἀασάμεσθα, κακὸς δέ τις ἤπαφε δαίμων* Quint. V, 422.

**) Vollkommen richtig *πῆμα ἄτης* Soph. Ajax 363. *τὰν ἀνθρώπου ζωὰν ποικιλομήτιδες ἆται πημάτων πάσαις μεταλλάσσουσιν ὥραις* (etwa *μεταλλάσσουσι μορφαῖς*) Soph. fr. Ter. IX. *ἄτης πῆμα δυσίμερον* Apollon. IV, 4. *Ἄτη βλάπτουσ' ἀνθρώπους* Hom. *τότε δ' ὕβριος αἶσα καὶ ἄτης γίγνεται ἀργαλέη, κακὰ δ' ἀνθρώποισιν ὀπάζει* Panyas. Ath. 36. d. *βλαψίφρων ἄτη* Tryph. 411. *Κύπρις σφιν θυμοφθόρον ἔμβαλεν ἄτην* Apollon. I, 803. Denn auch bei der Uebertragung auf den Geist wird man die Stellen erst genau verstehen, wenn man es objectiv fasst, z. B.

bald als ein böser Dämon der Menschen, bald, in sofern es in verschiedenen Gestalten da ist oder hier und dort, in der Mehrheit gedacht (wozu ich die Analogien nicht erst anzuführen brauche):

Procop. bell. Vandal. p. 407 Bonn. *οὐκ ἦν οἶμαι Γώδας ὁ τὴν νῆσον ἡμῶν ἀποστήσας, ἀλλά τις ἄτη ἐξ οὐρανοῦ ἐς Βανδίλους ἐπιπεσοῦσα· σέ τε γὰρ ἐξ ἡμῶν καὶ Βανδίλων τοὺς δοκίμους ἀφελομένη ἅπαντα συλλήβδην ἐκ τοῦ Γιζερίχου οἴκου τἀγαθὰ ἥρπασε.* Plut. Alex. 3: die Magier, als (am Geburtstage Alexanders) der Dianentempel abbrannte, *τὸ περὶ τὸν νεὼν πάθος ἡγούμενοι πάθους ἑτέρου σημεῖον εἶναι διέθεον βοῶντες ἄτην ἅμα καί συμφορὰν μεγάλην τῇ Ἀσίᾳ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τετοκέναι.* Im Quint. Sm. IV, 201 im Wettlauf ist Teukros schon Allen voran: da fällt er über einen Strauch:

> *ἀλλ' ὅτε τέρματ' ἔμελλον ἱκανέμεναι μεμαῶτες,*
> *δὴ τότε που Τεύκροιο μένος καὶ γυῖα πέδησαν*
> *ἀθάνατοι· τὸν γάρ ῥα θεὸς βάλεν ἠέ τις Ἄτη*
> *ὄζον ἐς ἀλγινόεντα βαθυρρίζοιο μυρίνης.*

So wird auch Apollon. III, 306 erfordert *ἠέ τις Ἄτη σωομένοις μεσσηγὺς ἐνέκλασεν*; Kallimach. bei Herod. *μον. λ.* 42, 28 *εἴτε μιν* (doch wohl Helena) *Ἑλλήνων χρὴ καλέειν Ἀάταν.* Eine grosse Scene lässt Nonnus die Ate spielen XI, 113 ff., wo sie, der Hera dienend, den Spielgenossen und Liebling des jungen Dionysos, den Ampelos, ersieht, da er allein einst auf den Bergen jagt und ihn. beredet (*τοίῳ μειλίξατο μύθῳ*) einen wilden Stier zu besteigen: auf dem er seinen Tod findet. — In der Topographie der Unterwelt war wie ein *ἄλσος Ἐριννύων*, so ein *Ἄτης λειμών*, dies wie es scheint derjenige Ort, wo alle die menschlichen Leiden wohnten, wie sie Virgil VI, 273 aufzählt: dann von den Philosophen seit Empedokles

---

Sept. 638. *μήτε σε θυμοπληθὴς* (die zornerfüllende) *δορίμαργος ἄτα φερέτω.* Dion. Hal. Ant. Rom. VIII, 61 *Ἐκείνῳ γε οὖν ταύτας ὁ δαίμων τὰς ἀρετὰς χαρισάμενος ἑτέρας οὐκ εὐτυχεῖς κῆράς τε καὶ ἄτας προσῆψε*, unglückliche Eigenschaften, die ihm Verderben brachten. — Von den neuern Epikern gebraucht für äusseres Unglück der Halieutiker das Wort besonders häufig und zwar meistens sehr hervortretend in objectiver Bedeutung, wie z. B. wenn er die Angel *ἄτη* nennt III, 268. IV, 247. *πυρὸς βέλος, ἀστέρος ἄτην* u. s. w.

die Erde so genannt, und sprichwörtlich geworden „ein Jammerthal“ (Walz Rhet. I, 493, 487)*). Der λόφος Ἄτης u. s. w.

Solche böse Dämonen wirken oft im Dienste hoher, strafender Gottheiten (wie, um etwa dies zu nehmen, die Keren dem Apollo folgen Oed. R. 471). Quint. *Α*, 753

ἔστι Θέμις καὶ γλῶσσαν ἀναιδέα τίνυται Ἄτη,
ἥτ' ἀεὶ μερόπεσσιν ἐπ' ἄλγεσιν ἄλγος ἀέξει.

Und gerade als Rächerin der Ueberhebung, wie hier, erscheint sie in dem schönen Fragment des Rhianus Stob. T. IV, 34. Mein. S. 29, und zwar, auch darin übereinstimmend, *Ζηνὶ θεῶν κρείοντι Δίκῃ τ' ἐπιῆρα φέρουσα*. So wird sie gleichsam eine *πάρεδρος* der Ueberhebung rächenden Gottheiten und findet sich spät selbst im Kultus: s. die Inschriften im Forcellini, besonders Justitiae, Nemesi, Atis quam voverat aram Numina sancta colens Cammarius posuit**). Natürlich: denn nichts steht in der Griechen Ueberzeugung so fest, als dass Ueberhebung Unsal nach sich ziehe und erzeuge: *ὕβρις ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτας*, wie wir eben bei Aeschylus lasen. *Αὐθάδης τρόπος πολλάκις βλαβερὰν ἐξέλαμψεν ἄταν* Pind. Diog. La. V, 48. Und so öfter gerade *ἄτη* verbunden mit *ὕβρις*, Hes. Erg. 218. Solon V, 13. XV, 35.

Wichtig ist die Personification für die Stelle Il. *Κ*, 391 *πολλῇσιν μ' Ἄτῃσι παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ*. Er will sagen, es gehörte mehr als eine Ate dazu: mehr als eine Ate musste gleichsam dem Hektor helfen, dass ich durch ein so eitles Versprechen mich in solch ein gefährliches Wagestück berücken liess.

Nägelsbach ist in Behandlung der Ate so unglücklich gewesen, dass man sich wohl erlauben durfte, auch im Umriss nur die Sache wieder zur Sprache zu bringen. —

Bei den Erklärern der Tragiker ist immer noch eine Neigung sichtbar, *ἄτη* durch moralische Verblendung zu erklären, auch an Stellen, wo es durchaus nur, und nicht in diesem be-

---

*) S. Karsten zu dem Verse des Emped. *Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότον ἠλάσκουσι* p. 165—167. Sturz p. 455. Zu fehlen scheint Julian or. VII, p. 226. B.

**) Ich habe schon in der Abhandlung über Hybris auf den Irrthum aufmerksam gemacht, der Ate mit Nemesis verwechselte.

sondern Sinne, Unglück, Unsal bedeutet. — Es ist in späterer Zeit die Ate als Göttin der Verblendung ziemlich fallen gelassen. Wie das Wort in der Prosa nicht gangbar ward, so war die überwiegende Vorstellung in mancherlei Wendungen des Ausdrucks diejenige, die in dem eigentlichen Ausdruck Theoblabie (*θεοβλάβεια*) gleichsam „Geschlagensein von Gott" auch die Vorstellung sogleich erklärt.

Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος
ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλάκις εἰς ἀρετὴν
Σπεύδει ἀνὴρ κέρδος διζήμενος, ὅντινα δαίμων
Πρόφρων εἰς μεγάλην ἀμπλακίην παράγει,
Καί οἱ ἔθηκε δοκεῖν ἃ μὲν ᾖ κακὰ ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι
Εὐμαρέως· ἃ δ' ἂν ᾖ χρήσιμα ταῦτα κακά:

Theogn. 402. — Antig. 618. U. s. w.

II. Richtige Benutzung einiger der ältesten religiösen Urkunden der Griechen.

Die Hesiodeischen Werke und die Homerischen Hymnen, diese so vorzüglich wichtigen Urkunden zur Einsicht in die griechische Religion, sind uns in „so fragwürdiger Gestalt“ überliefert, dass man weder den ungestörten Genuss, noch den, worauf alles ankommt, ungestörten Eindruck empfangen kann, ohne sich mit diesen Verunstaltungen ins reine gesetzt zu haben. So viel mir in dieser Beziehung über den Apollohymnus, die Einleitungen der Theogonie und den Hesiodeischen Schild deutlich geworden war, habe ich auf Anlass der Hesiodeischen Studien und der Ausgabe des Schildes (1840) von Ferdinand Ranke, der die Ueberlieferung als heil und ächt verfocht, und also gegen ihn auf folgende Weise ausgesprochen. Der Ansicht von den sechs Apollohymnen ist Schneidewin in seiner Bearbeitung des Hymnus an Apollo beigetreten. Kleine Differenzen über den genauen Schluss des einen oder andern sind nicht wesentlich.

Der Homerische Hymnus an Apollo beginnt mit der Darstellung, wie der erzürnte Apollo mit gespanntem Bogen in den Saal des Zeus unter die versammelten Götter tritt; alle weichen erschrocken, ausser Zeus und Leto: sie seine Mutter nimmt ihm ohne Widerstreben Bogen und Köcher ab und freut sich über ihren herrlichen Sohn. Diese Verse bis 13 sind ein kleines Gemälde der reizendsten Art und könnten für sich einen vollständigen Hymnus bilden*). Die hiernächst folgenden fünf Verse, 14—18, das *χαῖρε* der Leto, sind mit dem vor-

---

*) *μίμνε* das Imperf. im V. 5 ganz wie *στεῖχεν* Theogon. 10. So auch Nic. Ther. 285 *ἔχεσκεν*. Unsicher *κτίζον* Emped. I, 87 Sturz. (Karsten 160).

hergehenden weder vereinigt noch vereinbar und können, woher sie auch stammen mögen (ursprünglich scheint es der Schluss eines Hymnus an die Leto) für nichts anderes gelten als eine Interpolation. Aber auch den neunzehnten Vers πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω nach Ausscheidung der genannten Interpolation als Fortsetzung an 13 zu knüpfen, geht nicht an. Denn nachdem der Dichter ohne Verlegenheit über die Situation, die er wählen soll, angefangen und in einer bestimmten Situation ausführlich den Gott geschildert, ist die Frage ohne Verstand: wie also soll ich dich singen? Das vielmehr passt für den Anfang eines Hymnus. Die ersten dreizehn Verse können nicht nur, wie ich sagte, ein vollständiger Hymnus auf Apollo sein, sondern sie sind es wirklich: und V. 19 fängt ein zweiter an, dem nur der Anfangsvers fehlt: der Anfangsvers des ersten Hymnus kann bequem wieder dazu gelesen werden. Dieser zweite Hymnus aber geht nur bis V. 24: er ist unbedeutend, aber nicht unbedeutender als mehrere andre kleine Hymnen in dieser Homerischen Sammlung. Dagegen mit V. 25 fängt ein dritter grosser und guter Hymnus an, wie Apollo in Delos geboren und dort seine Verehrung gegründet wurde. Es fehlen auch ihm die Anfangsverse: man hat die Anfänge des ersten und des zweiten Hymnus 1 und 19 dazu zu lesen. Er geht bis 178, den bekannten und allgemein angenommenen Schluss für den Hymnus auf den Delischen Apollo. V. 179—181 eine Interpolation von drei abgerissenen Versen. — 182—206 stellen sich dar als ein vierter Hymnus, und zwar als ein Gegenstück zum ersten. Wie dort die Erscheinung des zürnenden Apollo mit dem Bogen im Saale des Zeus geschildert war, Schrecken unter den Göttern verbreitend, mit dem Abschluss, wie seine Mutter Leto über den Sohn sich freut: so hier, wie der heitere Apollo mit der Phorminx von der Erde her im Saale des Zeus erscheint, Fröhlichkeit unter den Göttern verbreitend, mit dem Abschluss, wie seine Eltern Leto und Zeus über ihren Sohn sich erfreuen. Einen oder ein paar Anfangsverse aus dem gangbaren Apparat dazu zu singen, war vermuthlich von Anfang der Aufzeichnung her dem Rhapsoden überlassen (etwa auch V. 1. 2 mit der geeigneten leichten Aenderung). — V. 207. 214 πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω — ἤ ὡς τὸ πρῶτον — haben wir dieselben Hymnenanfänge und dieselbe

Art der Aufzeichnung, wie 19. 25. V. 207—213 ist der fünfte Hymnus (durch einige ausgefallene Verse entstellt), 214 bis Schluss der grosse Hymnus auf den Pythischen Apoll, ein Gegenstück zu dem dritten Hymnus, Gründung der Apollinischen Verehrung in Pytho. Um ihn richtig zu würdigen, muss man die Keckheit beobachten, die dem Charakter des Gottes gegeben ist, mit welcher er selbst andere Gottheiten behandelt. Dies beachtet, ist die Schilderung, wie er gegen Telphusa verfährt, trefflich. Dass er so sein werde, wusste die Inselgöttin Delos (V. 67); dass er so sei, wusste aus Volksglauben oder aus eben den alten Hymnen Aeschylus, der seinem Apollo in den Eumeniden eben dies kecke Wesen verlieh.

Ist es richtig, dass wir hier eine Sammlung von Apollohymnen haben, so kann man das als eine Art Rhapsodenbrevier ansehen: man kann annehmen, die Aufzeichnung geschah anfänglich für die Rhapsoden: Anfangsverse und Schlussverse, χαῖρε u. s. w., wurden unordentlich geschrieben, entweder ein für allemal oder vielemal, oder auch man überliess das dem Rhapsoden, der in alter Zeit die Art der Aufzeichnung eben so gut verstand, als ihm die Ausfüllung leicht war. — Dass mehrmals in diesen Hymnen Gegenstücke vorkommen, führt wieder darauf, denn auch anderwärts tritt es uns nahe, dass schon in der ersten Entstehung dieser alten Dichtungen Anlass zu solchen Correspondenzen lag, wahrscheinlich nicht blos durch die Anregung des Gedächtnisses, sondern durch Wettgesang über denselben Gegenstand.

Mit unsern Apollohymnen vergleiche ich das Proömium der Theogonie. Man fange einmal zu lesen an V. 81, so hat man bis V. 93 einen hübschen Hymnus an die Musen über das Thema: sie verleihen den Königen die Beredsamkeit, womit sie in Rath und Gericht herrschen und Staunen und Bewunderung erregen. Wer nun nicht glauben kann, dass nach den gangbaren und angenommenen Gesetzen des Denkens und Redens das folgende damit vereinbar sei, der wird V. 94—103 einen andern Hymnus sehen über das Thema: sie verleihen dem Sänger süssen Gesang, und wo jemand traurig läge, wenn der Sänger mit der Gabe der Musen erscheint, vergisst er seinen Kummer. V. 94—97 steht mit einem wohl nicht ganz treffend gebildeten Anfangsverse und mit Schlussversen

an die Musen als vierundzwanzigster Hymnus unter den Homerischen. V. 104—115 bildeten für den, der diese Musenbelobungen der Theogonie voranschickte, einen passenden Uebergang zu dem Gedicht. Als Anfangsvers zu beiden Hymnen passt schon V. 1 des Ganzen (s. Herm. praef. hymn. XIX): vielleicht überliess man auch das dem Rhapsoden nach Belieben. Mit V. 52 beginnt ein dritter, dem Vorangehenden nicht anschliessender Hymnus an die Musen, bis 74. V. 52 sollte vielleicht Schlussvers des vorigen und Anfangsvers für diesen zugleich bedeuten. Ein anderer Anfang für diesen Hymnus scheint wenigstens nicht nothwendig: wie *ὦ δῶματ' Ἀδμήτει'* und ähnliches. V. 62—67 sind Interpolation und scheinen es auch zu bleiben, wenn sie früher an einer andern Stelle sollten gestanden haben, wie Mützell meint. *αἳ τότ' ἴσαν* V. 68 heisst: damals als sie in Pieria geboren waren. V. 75—79 scheint nur eine ungeschickte Erweiterung dieses Hymnus von einem, der die Musennamen anbringen wollte. — V. 36—51 und wieder V. 1—35 sind zwei andere Weisen, womit die Theogonie einleitete. Das Vorderste (1—35) hat schon seinen Uebergang: für das zweite und dritte genügt V. 104, doch ist für das dritte (ich meine 52—74) auch das ganze von 104—115 noch nicht unangemessen. Die Proömien der Theogonie hatten die Gestalt von Musenhymnen (vergl. Apollon. Rhod. *ἀρχόμενος σέο, Φοῖβε, παλαιγενέων κλέα φωτῶν μνήσομαι*), einige mit einem besondern Uebergange für das Gedicht. Die beiden ersten sind offenbar gleich für ein Gedicht des folgenden Inhalts berechnet, auch vom dritten ist es nicht unwahrscheinlich: die folgenden mögen eher ursprünglich bei andern Gelegenheiten entstanden und auch anderwärts gebraucht sein: dass sie zur Einleitung in die Theogonie angewendet wurden, dafür sprechen die Uebergangsverse 105 ff. Wurden sie so gebraucht und schlossen sie dann, wie sie mussten, die andern Proömien aus, so können sie auch mit allem Recht verschiedene Recensionen des Proömiums genannt werden. Es war Anlass gegeben, dies zu erinnern.

Dies ist meine Meinung über das Proömium der Theogonie. Hr. Ranke in der erstgenannten Schrift sucht, wie die ganze Theogonie, so auch das Proömium nach der jetzigen Ueberlieferung als ganz zusammenhängend und ursprünglich zu behaupten.

Im Schilde des Hercules heisst es V. 48 ff.

ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ
Θήβῃ ἐν ἑπταπύλῳ διδυμάονε γείνατο παῖδε,
οὐκέθ' ὁμὰ φρονέοντε, κασιγνήτω γε μὲν ἤστην,
τὸν μὲν χειρότερον, τὸν δ' αὖ μέγ' ἀμείνονα φῶτα,
δεινόν τε κρατερόν τε, βίην Ἡρακληείην,
τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι,
αὐτὰρ Ἰφικλῆ λαοσσόῳ Ἀμφιτρύωνι,
κεκριμένην γενεήν· τὸν μὲν βροτῷ ἀνδρὶ μιγεῖσα,
τὸν δὲ Διῒ Κρονίωνι, θεῶν σημάντορι πάντων.

An dieser Stelle haben schon mehrere Anstoss genommen. Wolf sagt, die Mattigkeit dieser Verse fühle jedermann. In der That scheinen sie unerträglich. Allein unser Herausgeber, wie ich sehe, rechtfertigt alles, im Wesentlichen so: „Mir scheint, sagt er, das einzelne nach dem Willen des Autors so fortzuschreiten. Zuerst erzählt er, dass Alkmene, von Jupiter und Amphitruo geschwängert, Zwillingsbrüder in Theben geboren 48. 49. Ihre Geschichte von Kindheit an zu erzählen ist nicht seine Absicht. Indem er aber ihr ganzes Leben betrachtet, erscheint ihm zuerst das wunderbar, dass sie, wiewohl Brüder, doch in Anlagen und Wesen äusserst verschieden sind. Nun in den folgenden Versen beschreibt er zuerst genauer, in wiefern sie verschieden gewesen 51, sodann nennt er sie selbst und giebt ihre Väter an, endlich in den beiden letzten Versen erklärt er die Ursache ihrer Verschiedenheit, indem er sagt, der eine sei der Sohn eines Menschen, der andere des Königs der Götter gewesen."

Hier ist zuförderst ein Fehler in der Angabe aus dem Text: „zuerst erzählt er, dass Alkmene von Jupiter und Amphitruo die Söhne geboren habe." Im Texte steht aber von „einem Gotte und Menschen," θεῷ τε καὶ ἀνέρι. Dass aber der Verfasser dies für so gleichgültig hält, hängt mit dem zusammen, was ich zweitens zu bemerken habe. Nie kann eine Stelle dadurch gerechtfertigt werden, dass man die Gedanken als zur Sache gehörig oder zu einander passend angiebt, sondern wesentlich ist es zu betrachten, nicht nur, was gesagt ist, sondern wie: erstens wie die einzelnen Gedanken ausgedrückt sind: daher nicht etwas Allgemeines als Sinn angegeben werden darf oder etwas Beliebiges, was wol auch darin liegt,

sondern das, was der Schriftsteller durch die Art seines Ausdrucks hat hervorheben wollen. Wonach z. B. zwischen Jupiter und Amphitruo und zwischen Gott und Menschen grosser Unterschied stattfinden kann. Zweitens aber, wie die einzelnen Gedanken, welche nun dem Ausdruck des Schriftstellers gemäss aufgefasst werden, verbunden sind, ob in gehöriger und zweckmässiger Reihenfolge, ob durch die richtigen sprachlichen Uebergänge. Drittens, selbst wenn alles dieses richtig gefunden wird, ob der Styl der ganzen Stelle mit dem Styl des Uebrigen übereinstimme, in Colorit, Ausdruck, Kraft, Ausführlichkeit. Daher Stellen, die an und für sich in jeder Hinsicht vortrefflich sind, dennoch als ungehörig und dem Autor fremd mit vollkommenem Rechte können behauptet werden. In unserer Stelle könnte hiernach möglicherweise auch wichtig sein, dass er nicht blos „sie selbst nennt," sondern den einen mit stark hervorhebenden Ehrenwörtern: es könnte darauf ankommen, ob es wohlgethan scheine, dass er erst ihre Verschiedenheit nennt, dann sämmtliche Namen, — und manches andere.

Zunächst muss zugegeben werden, dass, wenn die Stelle mit Vers 52 *δεινόν τε κρατερόν τε βίην Ἡρακληείην* schlösse, gar nichts würde vermisst werden. Denn durch *ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ* ist vollkommen hinreichend angegeben, dass die Ursache ihrer gleich zu nennenden Verschiedenheit in der Verschiedenheit ihrer Väter lag; das namentliche Hervorheben des gewaltigen Herakles in dem zum Schlussvers vortrefflich geeigneten V. 52 ist um so befriedigender, da auf desselben Geburt alles hinzielte (s. V. 27—29), und der Name Iphikles, von dem eben nichts weiter als der Name zu nennen war, kann sehr wohl entbehrt werden, zumal bei so allbekannten Heroen. Wollte er den Namen Iphikles gleichwohl nennen, so ist wenigstens matt, dass er zwei Verse verbraucht, worin ausser dem Namen Iphikles nichts steht, was nicht schon gesagt wäre, matt und ungeschickt das Benehmen, wie er nach V. 52, womit er zur Höhe der Erzählung gelangt war, zu einem längst zurückgelegten Punkte wieder umkehrt, um da nebenbei noch etwas ziemlich Gleichgültiges aufzulesen.

Nun sehe ich aber, dass nach meiner Empfindung ich die

Verse bis *'Αμφιτρύωνι* mir wohl gefallen lassen würde, wenn nur das *δεινόν τε κρατερόν τε βίην 'Ηρακληείην* hinter *τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι* stände. Warum macht die Umstellung des einen Verses einen so grossen Unterschied? Weil die drei nun auch grammatisch verketteten Verse einen Bau bilden, welcher den Inbegriff des Gesagten mit noch nicht Gesagtem prägnant zusammenfasst, weil nun deutlich hervortretend Zeus noch eine Steigerung enthält gegen das vorhergehende „ein Gott," indem nun durch die Verknüpfung mit dem folgenden Verse der Gedanke sich hervorhebt: „weil er der Sohn des Zeus selbst war, darum war es nicht nur ein viel besserer als sein Bruder, sondern es war der gewaltige, starke, kraftvolle Hercules," weil nun mit dem *τὸν μέν* nicht nach der Spitze wieder umgekehrt wird wie nach etwas Vergessenem, sondern der letzte Vers *αὐτὰρ* — als nothwendige grammatische Ergänzung eintritt, die vorbereitet war und erwartet wurde, ja jetzt auch rhetorisch betrachtet den beiden vorangehenden sehr wohl als Folie dient.

Aber hätten wir auch zu solch einer Umstellung ein Recht, so würde sie uns nichts helfen — wegen der Verse 55. 56. Diese enthalten den Begriff, dass sie von verschiedenen Vätern waren, noch zweimal (im Ganzen viermal), dass der eine ein Mensch, der andere ein Gott gewesen, zum drittenmal (oder Zeus wenigstens zum zweitenmal), die Wendung mit *τὸν μέν* zum drittenmal. Doch hier deutet Hr. Ranke an, dass diese Verse doch eine Steigerung enthalten, denn hier heisse Amphitruo ein Mensch (so hiess er schon oben) und Kronion nicht blos der Wolkenversammler, sondern der Fürst aller Götter. Sagte dem alten Epiker wirklich als Epitheton des Zeus *θεῶν σημάντωρ πάντων* mehr als *κελαινεφὴς Ζεύς*, war ferner zur Geburt des Hercules dieser Zeus noch nicht geeignet, sondern nur jener: so war es Pflicht eines verständigen Autors, schon V. 53 dem Zeus seinen rechten Beinamen zu geben, und wenn auch das nöthig war, V. 54 dem Amphitruo den seinigen im Gegensatz,

τὸν μὲν Ζηνὶ μιγεῖσα θεῶν σημάντορι πάντων,
αὐτὰρ 'Ιφικλῆ βροτῷ ἀνέρι 'Αμφιτρύωνι.

Solche Auseinandersetzungen sind langweilig: ich habe mich

deshalb anderwärts ihrer bis auf das spärlichste und nothwendigste enthalten: auch werden sie für den, welcher dergleichen nicht selbst lesend empfindet, schwerlich beweisende Kraft haben.

Jedoch wird Hr. Ranke vielleicht aus diesem Beispiel deutlicher sehen, was ich meine, und warum auch — mag darüber ein Wort hier eingeschaltet sein — alles, was er bisher über die Werke und Tage gesagt hat, bei mir keinen Eingang finden kann. Gesetzt, gesetzt sage ich, alles, was er darüber gesagt hat, wäre wahr und im weitesten Umfang wahr, so würde ich doch entgegnen müssen, es seien die bisherigen Beweise so angelegt, als ob jemand spräche: Sieh! hier ist ein Gesangbuch; du siehst nichts, als religiöse Gegenstände, überall ähnliche religiöse Grundsätze, du bemerkst auch eine Reihenfolge, erst Gott, dann Christus, dann Menschen zu Gott, und wie das weiter gehen mag: also siehst du, ist dieses ein zusammenhängendes Buch und von einem Verfasser.

Freilich hat Hr. R., solchen gegenüber, welche darauf das grösste Gewicht legen, hin und wieder einmal auf die Form der Darstellung einzugehen nicht umhin können. Ob dieses mit Glück geschehen? Wir wollen das erste Beispiel in den Hesiod. Studien (S. 9) darauf ansehen, über die bekannten zwei Verse vorn in den Werken und Tagen *καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων, καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ*. Sie handeln, scheint es doch, vom Brodneid und haben keinen Uebergang aus dem vorhergehenden, wo der löbliche Wetteifer behandelt scheint. Und fast jedermann, wie Hr. R. selbst sagt, hat sie für unvereinbar mit dem vorangehenden gehalten. Der Hr. Verfasser dagegen „kann dies auf keine Weise zugeben:“ die Form der Darstellung sei ganz und gar dagegen. Mit *ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων* werde zu einem zweiten Momente fortgeschritten, es sei sonst *μέν* (V. 23) und *δέ* (*δέ τε* ist gemeint) ganz undenkbar. — Allein das *δέ τε* hat mit dem *μέν* nichts zu thun und *δέ τε* (der geübte Leser der Epiker sollte wirklich *δέ* gar nicht hören) ist gebraucht, wie es pflegt: es wird im Fortschritt der Rede damit etwas gebracht, was nach Lage der Sache oder nach Erfahrung nun natürlich, erwartet kommt: und kann das allerdings auch ein specielles zu einem schon allgemeiner ausgedrückten sein. *Μέν* hat seinen

Gegensatz, aber nicht ausgesprochen. Der Müssige, der den Reichen sieht und dadurch Anregung erhält, der wird dadurch thätig (im Gegensatz dessen, der diese Anregung nicht hat und unthätig bleibt). Und da eifert denn ein Nachbar dem andern nach. Der Nachbar nämlich sieht es ja zunächst. „Auch in den Worten *κοτέει* und *φθονέει* wird dem nichts zu liegen scheinen, was nothwendig nach einer andern Seite führen müsste, der sich erinnert, dass das vorhergegangene *ζηλοῖ* ganz ähnlich ist, vgl. 193. 194, und dass auch die wohlthätige Göttin doch immer eine Eris und eine Tochter der Nacht bleibt und demnach nicht einen reinen sittlichen Begriff gewährt, der mit den Grundgedanken christlicher Moral eine Vergleichung aushalten könnte.“ Daran soll man sich aber nicht erinnern, weil es von dem Gedankenzuge des Dichters ganz abliegt. Soll ich etwa, wenn jemand mir eine Rose hinreicht: „welche Farbe, welcher Geruch!“ — mir die Nase zuhalten, weil ich mich erinnere, dass der schöne Geruch einen hässlichen Bruder hat? Wir finden uns augenblicklich auf das Gebiet des Spasses versetzt: recht: denn jene Zuchtlosigkeit der Gedanken — dem Spasse gehört sie an, welcher daraus seine reichlichste Nahrung zieht. In unserm Falle soll man also dabei bleiben, dass die Eris, von welcher hier die Rede ist, eine Eris ist in ganz anderer Bedeutung, Wetteifer nicht Streit, dass ihre Mutter, wenn auch die Nacht, weil es so die Mythologie für die andere Eris, welche sie früher kannte, erfunden hatte, doch diese Schwester als die ältere und viel bessere geboren hat: dass sie etwas Löbliches ist, wie es von Anfang herein in Wort und Sache dargestellt worden, wie es in *ἀγαθὴ δ' ἔρις ἥδε βροτοῖσι* wiederholt wird und in *ζηλοῖ* nicht anders ausgedrückt ist.

> *σοφὸν δὲ πενίαν τ' εἰσορᾶν τὸν ὄλβιον,*
> *πένητά τ' εἰς τοὺς πλουσίους ἀποβλέπειν,*
> *ζηλοῦνθ' ἵν' αὐτὸν χρημάτων ἔρως ἔχῃ.*

Eur. Supp. 178.

Es ist schon manchmal gesagt worden, das Vergessen ist schwerer als das Erinnern. Wurde uns oben das Erinnern schwer, so wird es uns hier schwerer noch zu vergessen, dass *ζηλοῦν* nacheifern bedeutet, *φθονεῖν* neidisch sein, beides den Griechen ebenso verschieden und ebenso angesehen als uns.

Sollte aber hin und wieder auch von Rigoristen gesagt werden, die Nacheiferung sei doch auch eine schlimme Eigenschaft und eine Art Neid: wiewohl ganz mit Unrecht, denn der Neid zum Nacheifer gereinigt, hört auf Neid und ein Vorwurf zu sein: so gehört unser Dichter nach allem übrigen ebenso wenig zu ihnen, als er seine Eris zur Schwester des Neides gemacht hat.

Doch fast hätte ich vergessen, V. 193. 194 nachzuschlagen. Sie heissen bei der Beschreibung des letzten Menschenalters:

> *ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν ὀϊζυροῖσιν ἅπασιν*
> *δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσει στυγερώπης.*

Ich erkläre dies: Eifer, Ereiferung, die zum lärmenden, schadenfrohen, wildblickenden Zank führt. Aber dies bei Seite gesetzt, mag *ζῆλος*, wie Hr. R. versteht, hier *φθόνος* sein: so folgt für *ζηλόω* noch nicht einmal die Möglichkeit. Denn der Umfang der Substantiva ist oft ein ganz anderer, als der Umfang der zugehörigen Verba: leicht kann dies bei sogenannten Vocabulis mediis eintreten, und weil fortuna Glück und Unglück sein kann, deshalb bedeutet fortunare nicht auch unglücklich machen.

Ich kehre zu den oben behandelten Versen aus dem Schilde zurück. Will jemand blos V. 54, 55 auslassen und mit dem übrigen zufrieden sein, so streite ich darüber nicht weiter. Auch ich finde es erträglich: die obigen Uebelstände sind sehr gemildert. Gleichwohl giebt es noch etwas viel Besseres, was anzunehmen ich kein Hinderniss sehe. Ich schreibe die Verse so:

> *ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ*
> *Θήβῃ ἐν ἑπταπύλῳ διδυμάονε γείνατο παῖδε,*
> (*οὐκέθ' ὁμὰ φρονέοντε, κασιγνήτω γε μὲν ἤστην,* 50
> (*τὸν μὲν χειρότερον, τὸν δ' αὖ μέγ' ἀμείνονα φῶτα,*
> *δεινόν τε κρατερόν τε, βίην Ἡρακλείην,*
> — *τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι,*
> — *αὐτὰρ Ἰφικλῆ λαοσσόῳ Ἀμφιτρύωνι,*
>) *κεκριμένην γενεήν· τὸν μὲν βροτῷ ἀνδρὶ μιγεῖσα,* 55
>) *τὸν δὲ Διὶ Κρονίωνι, θεῶν σημάντορι πάντων.*

Es war geschrieben 50. 51. 52. 55. 56 und dies bedeutete: sage entweder 50. 51. 55 oder 55. 56. 52. Die Verse 53. 54 sind Einschiebsel eines Ungeschickten, der den Namen Iphikles

noch darin haben wollte (woraus übrigens nicht folgt, dass sie nicht immer noch sehr alt sein könnten). Hr. R. wird das nicht zugeben. Zwar dass er doppelte Recensionen ausdrücklich geleugnet, ist mir wenigstens nicht erinnerlich: sichtbar aber ist überall eine Scheu sie anzuwenden. Und dennoch

ich weiss es, sie sind ewig, denn sie sind.

Gerade in unserm Gedicht ist eine Stelle, wo meiner Meinung nach zwei Recensionen auf das klarste am Tage liegen, beide unverstümmelt, durch keine Zwischenverse getrennt. Wir wollen sogleich nachsehen, was Hr. R. dazu sagt, V. 402:

(· ὡς δὲ λέοντε δύω ἀμφὶ κταμένης ἐλάφοιο
(· ἀλλήλοις κοτέοντε ἐπὶ σφέας ὁρμήσωσιν·
(· δεινὴ δέ σφ' ἰαχὴ ἄραβός θ' ἅμα γίγνετ' ὀδόντων·
·) οἱ δ' ὥστ' αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες, ἀγκυλοχεῖλαι 405
·) πέτρῃ ἐφ' ὑψηλῇ μεγάλα κλάζοντε μαχέσθην
·) αἰγὸς ὀρεσσινόμου ἢ ἀγροτέρης ἐλάφοιο
·) πίονος, ἥν τ' ἐδάμασσε βαλὼν αἰζήϊος ἀνὴρ
·) ἰῷ ἀπαὶ νευρῆς, αὐτὸς δ' ἀπαλήσεται ἄλλῃ,
·) χῶρον ἄϊδρις ἐών· οἱ δ' ὀτραλέως ἐνόησαν, 410
·) ἐσσυμένως δέ οἱ ἀμφὶ μάχην δριμεῖαν ἔθεντο·
ὡς οἱ κεκλήγοντες ἐπ' ἀλλήλοισιν ὄρουσαν.

Hr. R. hat hier die Anmerkung: Göttling halte 402—404 für eine andere Recension von 405—411; und setzt dann hinzu „non assentior.“ Es scheint also für ihn nicht die geringste Schwierigkeit zu haben: wie zwei Löwen auf einander stürmen um einen Hirsch, sie aber wie Geier kämpfen um eine Ziege oder um einen Hirsch. —

Wenn man die eigentliche Schildbeschreibung liest, so ist die Verschiedenheit des Styls im höchsten Grade auffallend und beleidigend. Die Bilder der Schlangen 163, der Eber und Löwen, Centauren und Lapithen, des Ares, der Minerva, des Götterchors, des Hafens, des Oceanus 314 sind höchst zweckmässig, verständig, symmetrisch, ohne Ueberladung, ja schlank geschrieben. Jedes neue Bild fängt mit einer neuen Zeile und mit dem leitenden ἐν δέ an: ferner enthalten diese Bilder keine Nachahmung des Homerischen Schildes. Denn dass der Oceanus den Rand umschliesst, wurde doch wohl gar zu natürtich Gemeingut. Von V. 237 ist nicht nur das Ganze, kriegerische und friedliche Stadt, sondern auch viel Einzelnes, Weiber auf den Thürmen, Keren in der Schlacht, Hymenäus,

Ernte, augenfällige Nachahmung des Homerischen Schildes. Nicht einmal der Eintritt dieser ganzen Gruppe ist mit ἐν δέ gemacht, nicht einmal er mit dem Anfange einer neuen Zeile. Das nun dreimal wiederkehrende ἔργα κλυτοῦ Ἡφαίστοιο, 244. 297. 313, kommt in den übrigen nicht vor. Die Schilderung der Schlacht mit den anwesenden Gottheiten, selbst wenn man noch mehr scheidet, als durch Hermann geschehen*), erscheint sei's überladen, sei's specieller in der Ausführung.

Der Charakter der friedlichen Stadt aber ist Confusion. Man entschuldige das nicht, noch weniger lobe man es, das solle die mannigfaltige Geschäftigkeit des Friedens ausdrücken. Eine solche Geschäftigkeit giebt keinen Jahrmarkt: und selbst, wenn ein Jahrmarkt zu schildern wäre, wäre es nicht die Aufgabe, dass uns Hören und Sehen vergehe, wie in der Wirklichkeit. Vielmehr auch da käme es darauf an, und hier noch weit mehr, das Gleichartige zusammenzubringen, um die Anschauung zu unterstützen und mit den geringsten Umständen einen Sinn in das Gewirre zu bringen, ferner in der Ausführung eine Symmetrie zu beobachten, damit nichts verschwinde und damit nichts Grundloses geschehe, wo meistentheils wenigstens das eine vor dem andern keinen Vorzug hat, endlich durch Gleichmässigkeit in den Uebergängen uns die natürlichsten Ruhepunkte zu gewähren und auch dadurch, wie durch alles Vorhergenannte, uns vor Unbehagen zu schützen**).

*) Als Anfrage stelle ich auf, ob nicht V. 254 in dem Singular liege, dass jede einzelne Ker ihren Mann ergriff, wie dort beschrieben ist. Ist dem so, so kann V. 258 nicht an 261 schliessen, sondern es giebt zwei Recensionen, einmal die Keren einzeln geschildert, ein andermal das Bild: alle um einen Mann streitend.

**) Als diese Stelle in der ersten Ausgabe geschrieben wurde, war sie hauptsächlich gegen Otfried Müller gedacht und gesprochen. — Der Hauptsatz, auf welchem Müller in seinem Aufsatze über den Hesiodischen Schild operirte, war unverkennbar der völlig unlogische: alle die Bilder lassen sich auf eine runde Fläche auftragen — sagen wir im besten Falle, wiewol das schon misslich wird, mit einem gewissen Parallelismus auftragen — also ist dieses Schriftstück, dieses Hesiodische überlieferte Scutum Herculis, richtig und Hermann und andere haben unrecht daran Anstoss zu nehmen. Jetzt ist Brunn in einem Aufsatze in den Schriften der Münchener Akademie eben so verfahren. Auch er

Nun aber sehe man hier. Was vor der Stadt geschieht, zerfällt in Geschäfte und in Belustigungen. Von den Belustigungen sind die gleichartigsten Reiten, Faust- und Ringkampf, Wettfahren.

Das erste steht V. 286, kein voller Vers, das zweite, nachdem dazwischen Pflügen, Ernten, Weinlese und Keltern beschrieben, V. 301, kein voller Vers in zwei Hexameter vertheilt, eintretend am Schluss des einen, dessen vorhergehender Theil dem Keltern des Weines angehört; das dritte endlich, getrennt davon durch drittehalb Verse Jagd, 305—313, sage neun vollständige Hexameter. Wie gehen, wenn ich aus anderm Beleidigenden noch eins ausheben soll, bei den ländlichen Geschäften Personen und Lokal durch einander!

Vom ersten Bilde *ἐν μέσσῳ δέ* und von Perseus, die ich in dieser allgemeinen Uebersicht noch nicht erwähnt, rede ich nachher. Wir versuchen uns, so weit es gehen mag, des Einzelnen zu versichern.

Die Beschreibung der zwölf Schlangen 161, deren Köpfe vorzugsweise genannt werden, weil sie vorzugsweise und am schrecklichsten in das Auge fallen, ist nicht nur unanstössig, sondern trefflich. Warum soll an dem Krachen der Zähne irgend Anstoss zu finden sein, da bei andern Dichtern die furchtbaren Schlangen ebenso sind. Ov. Met. III, 34 triplici stant ordine dentes. Aesch. sept. 377 *μεσημβριναῖς κλαγγαῖσιν ὥς δράκων βοᾷ.* Hr. R. will *τῶν καὶ ὀδόντων μὲν καναχῇ πέλεν* auf die Gegner des Hercules beziehen, denen vor Furcht die Zähne klirren, wie Il. *K*, 394. Hr. R., der das voranstehende Bild *ἐν μέσσῳ δέ* — nicht aussondert, wie ich thun werde, sondern mitliest, durfte gewiss so nicht erklären. Denn hat man eben gelesen *τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν πλῆτο στόμα* 144, mag dies vom Drachen oder nach der andern Lesart vom *Φόβος* gesagt sein, so kann es hier keinem Lesenden einfallen anders zu verstehen, zumal unter so viel anderm wörtlich

---

operirt auf demselben Satze und begreift nicht um was sich's handelt, weder um welche ratio, noch wie wesentlich im logischen Gang und im Styl um die oratio. Und so wird sich denn der auch namentlich dort angefochtene Hermann Deiters (De Hesiodia scuti Herculis descriptione Bonn 1858), der in seiner scharfsinnig eingehenden Schrift auf unsere Seite trat, von diesen Anfechtungen nicht berührt fühlen.

Entsprechenden. Aber auch ich bleibe bei der andern Erklärung, die bei weitem schöner ist. Je kühner und furchtbarer der Held sich bewegt, desto schreckenerregender tönen und strahlen seine Waffen. Das Krachen der Schlangenköpfe des Schildes ist dieselbe Idee, wie der flammende Helm und Panzer des Diomedes.

So viel Gutes lässt sich von dem Bilde des Drachen oder Phobos, das in der Mitte gewesen sein soll, nicht sagen, selbst wenn wir die anerkannt unsinnigen Homerischen Verse als Zusatz ansehen und nur bis 153 oder 155 für eine und für die älteste Hand, die hier gearbeitet, gelten lassen. Ungeschickt ist der nur gedachten Eris beigelegt, was dem Drachen oder Phobos gebührte, die Verse 151—153 sind eine matte Effecthascherei, genau angesehen nichts sagend. Da nun der übereinstimmende Schluss der Anfangsverse *οὔτι φατειός* und *οὔτι φατειῶν* (schon das allein würde beweisen, da es hier allein der äussersten Armuth zugeschrieben werden könnte), ferner *τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν πλῆτο στόμα* und *τῶν καὶ ὀδόντων μὲν καναχὴ πέλεν* und der ganze Vers *οἵτινες ἀντιβίην πόλεμον Διὸς υἷι φέροιεν* (s. Hermann) überzeugen, dass eins dem andern nachgeahmt ist, so muss das *ἐν μέσσῳ δέ* — für die Nachahmung gelten, für ächt das andere in Trefflichkeit und Prägnanz des Ausdrucks den nächstfolgenden Bildern entsprechende.

Im zweiten Bilde *ἐν δὲ συῶν ἀγέλαι*, sonst so einfach und anschaulich, scheinen die Verse 173. 174 bis jetzt weder in sich sprachlich gerechtfertigt (auch *οἱ δέ* nicht ohne Schwierigkeit), noch ihr Zusammenhang mit dem folgenden Verse, denn in *κείατο τεθνηῶτες ʽπὸ βλοσυροῖσι λέουσι* das *ὑπό* örtlich zu verstehen, ist unangenehm. Was Hr. R. bemerkt, bei dem Paraphrasten fehlten die beiden Verse, dem ist nicht ganz so. Es heisst: *ἤδη γὰρ ἔκειτο ἐν αὐτοῖς λέων καὶ δύο χοῖροι ἀναιρεθέντες ὑπὸ τῶν φοβερῶν λεόντων.* Er übersetzt also das Befriedigendste, was sich ersinnen liesse:

> *ἤδη γάρ σφιν ἔκειτο μέγας λίς, ἀμφὶ δὲ κάπροι*
> *δοιοὶ τεθνηῶτες ὑπὸ βλοσυροῖσι λέουσι.*

Anschaulich wird geschildert, dass die Löwen einerseits, die Eber sich andrerseits zusammengeschaart hatten, nicht verein-

zelt waren, und die beiden Reihen, in deren Mitte ein Löwe und zwei Eber todt lagen, welche die gegenseitige Wuth des Angriffs vermehrten, gegen einander zogen. Aber eben diese Beschreibung passt, wenn mich nicht alles täuscht, am wenigsten zu dem, worauf Müllers Anordnung gegründet ist, dass der Dichter einen schmalen Streifen der kämpfenden Thiere gedacht, welcher im Kreise um die Mitteldrachen des Schildes herumging. Vielmehr sehe ich hier einen Parallelismus mit dem folgenden Bilde, wo auch einerseits die Centauren, andrerseits die Lapithen gereiht sich darstellen, eben an einander stürmend und sich mit ihren Waffen nahe gegen einander reckend. Je mehr wir aber den Dichter hier die Gruppen anschaulich darstellend finden, desto unglaublicher ist es, wenn die nun folgenden, Ares und Athene, entweder unter sich oder mit dem Centaurenkampfe eine Gruppe gebildet hätten, dass er es nicht durch die geringste Andeutung sollte näher gelegt haben; dass er vielmehr uns davon abgeleitet, indem er mit demselben *ἐν δέ* eintritt, das ihm bisher den Anfang neuer Bilder bedeutete. Ob er nun aber sagt, drin standen die Pferde oder drin waren sie oder drin war gemacht (208), oder auch das *ἦν*, welches uns von Anfang an in den Ohren schwebt, einmal weglässt (s. Aristarch. 366), das kann in der That eben so wenig einen Unterschied machen, als wenn Homer bald sagt *ἐν δὲ ἔτευξε*, bald *ἐν δὲ ἐποίησε*, *ἐν δὲ ποίκιλλε*. Und was Wunder, dass auf einem Schilde, auch wenn sonst schon kriegerische Scenen gebildet sind, die beiden Kriegsgötter dargestellt waren, in kriegerischer Stellung und wie sie ans Kriegswerk schreiten, mag es nöthig sein, sich einige Krieger dabei angedeutet zu denken oder (wenn *πρυλέεσσι* für Krieger im Allgemeinen gesagt ist) auch dieses nicht einmal. Wenn Hermann meint, Athene sei hier als Friedensgöttin gedacht, so hat er wohl das *ἐπὶ δ' ᾤχετο φύλοπιν αἰνήν*, welches dem widerstreitet, übersehen: wonach in dem einen seiner Schilde wenigstens die Idee nicht nach dem Sinne des Dichters ist.

Das nächste Bild ist leider unheilbar verunstaltet durch die Verse 203. 4.

χρυσείῃ φόρμιγγι· θεῶν δ' ἕδος· ἅγνυτ' Ὄλυμπος.
ἐν δ' ἀγορῇ, περὶ δ' ὄλβος ἀπείριτος ἐστεφάνωτο.

Es war mir unmöglich das zu verstehen. Hr. R. drückt sich nicht deutlich aus. Müller übersetzt: „dabei war Versammlung.“ Aber heisst denn ἀγορή eine Assemblée? Es ist ja Rathsversammlung. (Auch hymn. Cer. 92 von Voss richtig übersetzt.) Ausserdem ist ἄγνυντ' Conjectur, alte Ueberlieferung hat ἁγνὸς Ὄλυμπος. Wie die Verse auch entstanden und hierher gekommen sein mögen (s. über den zweiten Vers Hermann), sie sind nunmehr ohne allen Sinn und können nur für Interpolation gelten, es müsste ihnen denn durch eine einleuchtende Verbesserung geholfen werden, so wenig das bisher gelungen ist oder sie das Ansehen haben verdorben zu sein. (Die Worte 205. 6 θεαὶ δ' ἐξῆρχον ἀοιδῆς Μοῦσαι Πιερίδες citirt Athen. 180. d.)

Im folgenden Bilde hat Hermann V. 210. 211 die Lesart ἐφοίτων angenommen und ἀναφυσιόωντες „aufscheuchend“ erklärt. Ich kann mich davon nicht überzeugen, sondern stimme Herrn R. und seinen Stellen bei, dass ἀναφυσιόωντες bedeute Wasser aufspritzend. Dann aber, wo wir auf die beiden andern Lesarten ἐφοίβων! (wozu ohne Zweifel die Glosse ἐδίωκον gehört) und ἐθοίνων, beides unbrauchbar und hinreichend von byzantinischem Gepräge, gewiesen sind, gerathen wir noch einmal in Noth. Hr. R. schlägt vor ἐθοινῶντ' oder ἐροίβδουν nach Od. μ, 104. Der letzte Vorschlag ist befremdlich: ῥοιβδεῖν vom Verschlucken einer Speise (ῥοφεῖν) wird jedem neu erscheinen. Gewiss kann ῥοιβδεῖν nur gesagt werden von einem Verschlucken mit Geräusch. Aber auch ἐθοινῶντ' wird sich bei den erhaltenen Lesarten erstens kritisch keinesweges als wahrscheinlich darstellen, sodann erhält der Rhythmus des Verses dadurch einen ganz veränderten und der Sache so unangemessenen Charakter, dass ich dem alten Dichter ihn beizulegen sehr grosses Bedenken tragen würde. Und dies wolle der Herr Verfasser nicht für etwas Geringes halten: was ich mir zu erinnern erlaube, weil er an einer andern Stelle, wo die Sache so sicher ist als irgend eine grammatische Regel, dagegen gefehlt hat. V. 373 nämlich τῶν δ' ὑπὸ σευομένων καναχιζε πόσ' εὐρεῖα χθών schlägt er vor καναχιζεν πᾶσα περὶ χθών. Ein so klangloser Vers, wo alles klingen soll, ist wider Sitte und Ohr der griechischen Epiker. Das ist eben so wenig möglich als πόσ' wenn es nur gerecht-

fertigt werden kann durch — ὑφ', was dem Hrn. Verf. eben da begegnet ist. Ueber unsern Vers 212 ist ferner noch zu erinnern, dass das wiederholte δελφῖνες wenigstens bei dieser Wortstellung nicht gefällig ist, dass das ἰχθύς doch etwas zu viel gehört wird, und dass er Armuth verräth, indem auch bei den spritzenden Delphinen, was wohl ergiebig genug war, eben das Schnaufen der Fische wiederholt wird. Ich würde zu bemerken geben, dass vielleicht δελφῖνες τῇ καὶ τῇ ἐθύνεον und ἀργύρεοι δελφῖνες ἐθύνεον zwei verschiedene Lesarten waren, die man ungeschickt verband, wenn es nicht überhaupt ein falscher Weg wäre, immer zu fragen, wie Interpolationen entstehen, und wenn das nach den Umständen hier nicht doppelt nur ein Spiel bleiben müsste. Dass unnütze Hände in das Gedicht hineingearbeitet, davon ist 461. 364 Beweises genug. Wie unmöglich und unsinnig sie sind mit der fast allgemein überlieferten Leseart σάκος, ist von Hrn. R. vollständig zu V. 364 aus einander gesetzt; aber ich kann weder ihm noch Hermann beistimmen in der Annahme des σαρκός, welches einige geben, 364 eine einzige διὰ δὲ μέγα σαρκὸς ἄραξα, weil διαράσσειν vom Zerfleischen für alt zu halten schwer ist, und μέγα σαρκός für πολύ. Vielmehr παντὶ μένει σπεύδων, διὰ δὲ μέγα σάκος ἄραξα (Πουλυδάμας ἀπάραξε σάκος Quint. X, 217) und διὰ δὲ μέγα σᾶκος ἄραξα δούρατι νωμήσας sind Zusätze eines Byzantiners mit der bekannten byzantinischen Messung der doppelzeitigen Vocale. — σᾶκος Tzetz. Posth. 314.

Der Perseus ist specieller beschrieben als die andern Bilder, aber die Figur wird auch gleich als ein besonderes Wunderwerk angekündigt, so dass es passend und gerechtfertigt erscheint. Und gewiss ist die Beschreibung des Perseus sehr gut. Aber gegen den Schluss bei den Gorgonen sieht es anders aus: am Gürtel Schlangen, auf den Häuptern wieder Schlangen, in zwei Terminen zugezählt ohne Entschädigung, das sonderbare Γοργείοις. Vielleicht findet es mancher nicht unwahrscheinlich, dass schon von 228 αὐτὸς δέ eine Erweiterung eingetreten ist, was, wäre es aus einem Guss, vielleicht eher αὐτὸς μέν heissen würde. Doch mag auch die Verderbniss erst einige Verse später eintreten.

So hätten wir denn als ursprünglichen Bestand sieben

Schmuckbilder und die zwölf Schlangen und namentlich Schlangenköpfe als Schreckbilder. Die letzten denke ich am liebsten vertheilt auf dem Schilde: und da die ersten sechs Bilder einen Parallelismus zwei zu zwei zeigen, so mag man sie rings gegen einander über setzen und Perseus in die Mitte.

	Eber		Centauren	
Ares		Perseus		Athene
	Götter		Hafen	

Die Felder werden durch die Schlangen gebildet (die *κυάνεα νῶτα* 167 werden eben die *κυάνου πτύχες* 143 sein): von den Köpfen umgeben etwa sechs das Mittelfeld, je einer fällt zwischen die sechs Felder des Umkreises. Ein geschmackvoller Entwurf in dieser Art liegt vor mir. Indessen kann das auf mancherlei Weise auch anders vertheilt werden. Es könnte selbst die Mitte durch mehrere Schlangenköpfe eingenommen werden und Perseus ein siebentes Feld im Kreise zugewiesen erhalten. Will man die Einfassung der Felder durch die Schlangen nicht, so müssen die Schlangen nebst den wohlvertheilten Köpfen wie einen ganzen Schild auch ein treffliches Mittelstück füllen können. Das alles ist leicht zu denken; und sieht man es vor sich, überzeugt man sich um so mehr, dass der Beschreibung des Dichters ein jedes entspricht. Kurz, der Dichter hat darüber keine Auskunft gegeben, also hielt er's dem Hörer für gleichgültig und nicht seines Amts. Ebenso Virgil, der eine Anschauung dieser Art zu vermitteln so wenig für seine Aufgabe hält, dass er sich von Anfang herein davon lossagt und aus den Scenen der römischen Geschichte, die Vulcan der Reihe nach auf dem Schilde bildete, nur einzelne heraushebt, nach einem leicht erkennbaren historischen Grundgedanken; auch die wenigen räumlichen Ausdrücke, welche noch vorkommen, haben einen historischen Zweck. Ebenso Homer, indem er das nichts bepfählende und nichts ordnende *ἐν δέ* einführte. Schon dass diese Heroenschilde nicht für sich sind, sondern zur Erhöhung des Helden an Ehre und Glanz, zum Staunen über den göttlichen Werkmeister, musste die Dichter in mancher Beziehung ihre eigene Bahn führen; das Kunststück tritt vor das Kunstwerk, und

nichts gehört gerade so sehr dem letzteren an, als die Anordnung. Und stiegen jenen Zuhörern auch die Fragen nur auf, von denen eine in Kunstkritik geübte und getrübte Zeit sich befangen lässt? u. s. w. Wenn unser Dichter bei einer Anlage von geringerem Umfange und grösserer Einfachheit durch Parallelen, die besonders in den ersten Bildern sehr ausgeprägt sind, nachher schon immer weniger, den Formsinn ansprach, so hat er das Möglichste gethan. Weiter kümmerte das Wo ihn wenig. Die Stimmung, in welcher er dichtete, wird man missverstehen, wenn man ihn gleichsam mit dem Auge arbeitend denkt: aber nur dann wird es auffallen, ihn zu finden, wie er „fluggehobene Schwäne“ auf dem Oceanus schwimmen lässt, V. 316, d. h. wie er den Begriff der stattlichen Schwäne dichterisch, nicht malerisch ausdrückt. —

Ich füge jetzt hinzu, was ich festhaltend an meinen frühern Bemerkungen in den quaestiones epicae gegen die Einsprüche von Köchly über einige Stellen in der Pandorageschichte der Erga gesagt habe 1859 in der Rezension über seine „akademische Vorträge und Reden“. Dass, sagte ich, wir auch in dem genannten Falle eine Probe der Pisistrateer hätten, „alle diese Ueberreste so geschickt als möglich zusammenzusetzen“ (S. 388) könnte ich sogleich nicht zugeben gegen mein immer wiedergekehrtes Gefühl, dass alle Zusammenfügungen in jenen beiden Gedichtkörpern der Erga und der Theogonie so ungeschickt als möglich sind und viel mehr auf unbewusste oder zu Rhapsodenzwecken gehäufte Zusammenklitterung als auf bewusste Gelehrtenarbeit („Dichtergrammatiker des Peisistratos“ nennt sie der Verfasser) zurückzugehen scheinen . . . . . Ein paar Stellen nehme ich bei unserem Verfasser wahr, denen unter keiner Bedingung zugestimmt werden kann. Wenn folgende Verse überliefert sind Erga 77 ff.:

ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργειφόντης
ψευδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος
τεῦξε Διὸς βουλῇσι βαρυκτύπου, ἐν δ' ἄρα φωνὴν
θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα
Πανδώρην —

so soll mir niemand sagen, diese Verse wären nicht unan-

stössig: es sei nicht wohl gesagt: „hinein in die Brust legte ihr der Argeiphontes verführerische Gedanken und verschmitzten Sinn, und hinein legte ihr Stimme der Götterherold,“ wo von selbst die Stimme als Ergänzung des Sinnes sich ergiebt, als das Organ der Unterredung, mit dem sie ihre Verführung an den Mann bringt: und obgleich von selbst, es doch noch etwas näher gelegt wird dadurch, dass der Geber hier eben noch gerade mit dem Epitheton als der Götter Herold, als Ueberreder, bezeichnet wird. Es soll mir niemand sagen, dass es nicht gerade für Hermes, den erfindsamen, den Erfinder, wenn man will insbesondere den auf die Sprache gewandten Erfinder ganz trefflich passend sei, dass gerade er ihr den Namen erfindet. Es wolle mir niemand sagen, wenn nun fortgefahren wird:

αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὺν ἀμήχανον ἐξετέλεσσεν,
εἰς Ἐπιμηθέα πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργειφόντην —

so müsse dazwischen nothwendig noch etwas fehlen; und das, „nachdem er den Trug vollendet“ — das sei für Hephaistos passend, für den Vater Zeus nicht passend, für welchen als den, der ihn begonnen, es ganz und vortrefflich passend ist.

Aber eben so wenig wolle mir jemand sagen (S. 395, zu Erga 60 ff.), wenn Zeus den Göttern angesagt, mit welcher Eigenschaft, die ein Frauenzimmer zieren, jeder Gott sie versehen solle, und es nun heisst: „sie aber gehorchten dem Zeus Kronion,“ dass in den nun folgenden Versen dieser Gehorsam vor sich geht. Also z. B. wenn Aphrodite ihr soll Anmuth um das Haupt giessen (was nach einfachem poetischen Gefühl und nach der Analogie der epischen Sprache jedermann einen ganz bestimmten Sinn bietet), dass es von ihr nun heissen dürfe: „Aphrodite aber setzte ihr eine goldene Stephane auf das Haupt,“ welche obenein sammt ihrer wunderbaren Anmuth nicht sie gemacht, sondern Hephaistos! Da wäre sie auch ganz überflüssig! Aber noch schlimmer steht es mit Athene. Sie hat den Auftrag erhalten, sie die Weberei zu lehren. Die Erfüllung geht damit vor sich, dass sie ihr ein schönes Kleid und Schleier umlegt. Denn sie denkt also: „mein Vater Zeus beauftragt mich, dieses Frauenbild die Webekunst zu lehren. Was beabsichtigt er damit? dass sie

sich ihre Kleidung beschaffe. Da werde ich ihr lieber gleich die Kleidung umgeben, und zwar von mir gefertigte, die für immer vorhält (S. 400); so ist ihr ja das Weben überflüssig, und ich habe meines Vaters Auftrag, sie weben zu lehren, nur um so besser erfüllt." Nein! so lange der Vater Zeus regiert und nicht der Dinos, und so lange in dem neuen Reich die Tochter Pallas Athene nicht die erste Schwindlerin geworden, nimmermehr! — Ich weiss sehr wohl, wie ausserordentlich schwer es in dieser Zeit ist, sein Gefühl nicht zu verwirren, und wie ein jeder zuzusehen hat wie er sich dagegen schütze. Bei unserm Herrn Verf. aber wird es keine Noth haben. Denn diejenige Pallas Athene, welche ihn so ungewöhnlich freigebig mit ihren Gaben ausgestattet hat, ist jedenfalls noch die alte!

Zwei Führer auf dem Gebiete des Griechenthums und der griechischen Religionsforschung.



Georg Grote.

I. Grote's Geschichte von Griechenland.

1852*).

Als Herr Georg Primrose, der Sohn eines unsterblichen Mannes, des seiner Zeit Vicarius zu Wakefield, auf die Universität Löwen kam und seine Dienste, dort für das Griechische zu wirken, angelegentlichst einer Notabilität unter den dortigen Professoren anbot, erhielt er folgende Antwort: Sehen Sie mich, junger Mann. Ich lernte niemals Griechisch und finde nicht, dass es mir jemals gefehlt. Ich habe Doctorhut und Talar ohne Griechisch; ich habe zehntausend Florens das Jahr ohne Griechisch; ich habe herzlichen Appetit ohne Griechisch; und kurz, da ich kein Griechisch verstehe, so glaube ich nicht, dass es zu etwas taugt. — Ist es Zufall, dass in dem populärsten aller englischen Romane sich diese Stelle findet von der Achtung eines Engländers für das Griechische einem Fremden gegenüber? Vielleicht weniger, als dass derselbe Verfasser, der den Engländern jenen ganz aus dem heimischen und modernen Leben geschöpften Roman gegeben, auch eine Geschichte der Griechen geschrieben hat. Denn Goldsmith, der schlechte Wirth, wurde bekanntlich aus Mangel

*) Es wird sich ja wol seitdem manches vortheilhafter für uns gestaltet haben. Ueberlege es jeder sine ira et studio. Gewiss ist leider, dass was S. 467. 468 geschrieben steht, bis jetzt wenigstens noch wörtlich richtig ist.

zu sehr verschiedenartigen schriftstellerischen Unternehmungen veranlasst; und an seiner Geschichte der Griechen soll er mit wenig Lust und mit geringer Kenntniss gearbeitet haben, so dass eine Anekdote darüber gangbar geblieben. Er hatte für eine griechische Geschichte in zwei Bänden Vorausbezahlung erhalten, nachdem der erste vollendet war. Unlustig arbeitete er am zweiten, als einst Gibbon zu ihm eintrat. „Sie sind es, rief ihm Goldsmith entgegen, den ich mir von allen Menschen eben am meisten gewünscht. Wie hiess doch der indische König, der Alexander dem Grossen so viel zu schaffen machte?“ Montezuma, sagte Gibbon spassend. Und Goldsmith soll schon dabei gewesen sein, diesen Namen an seine Stelle einzutragen. Indessen je weniger Goldsmith zu dieser Arbeit ausgerüstet war, desto mehr werden wir darauf hingewiesen, dass eine griechische Geschichte auch damals ein Gegenstand der Spekulation sein konnte. Gewiss ist es, dass die Engländer in neuerer Zeit drei mehrbändige ausführliche Geschichten von Griechenland erhalten haben, von Mitford, (dessen Werk in 11 Jahren drei Auflagen erlebte) Thirwall und Grote*), die beiden letzten dicht nach einander und die Grote'sche in demselben Augenblick, wo Macaulay die Geschichte von England schreibt, und dass für Grote's Werk, dessen erster Band 1846 erschien, schon im Jahre 1849, als er an den fünften kam, eine zweite Ausgabe der vier ersten Bände nöthig wurde. In Beziehung auf jene drei griechischen Geschichten sagt ein Berichterstatter im Quarterly-Review: „Es ist ein ermuthigender Gedanke für die, welche fürchten, unter steigendem Interesse für moderne Geschichte und moderne Wissenschaft würde das Licht der antiken Civilisation und klassischen Gelehrsamkeit erlöschen, dass ein hervorragender englischer Staatsmann sich gefunden, fähig, die dreimal erzählte Geschichte griechischer Grösse zu schreiben, und ein englisches Publicum, sie zu lesen, mit solchem Erfolg und mit solcher Theilnahme, dass schon jetzt ein grosser Theil des

*) A History of Greece, from the earliest Period dowm to the Accession of Philip of Macedon, 10 Bde. By George Grote. (Murray). — Es wäre wol passend, wenn Tauchnitz für Deutschland eine Stereotyp-Ausgabe veranstaltete. [Damals, 1852, geschrieben.]

Werks eine zweite Ausgabe erhalten, — dass es schon jetzt seinen Platz eingenommen als ein Text-Buch und eine Autorität in den höchsten Sitzen unserer National-erziehung."

Es braucht wol nicht erst darauf hingewiesen zu werden, dass hier alles anders ist als bei uns. Auch die letzten Worte des Reviewer, wie seltsam klingen sie uns an: „National-erziehung und eine Geschichte von Griechenland ein Textbuch und eine Autorität in den Sitzen der Nationalerziehung." Die Beschäftigung mit dem Griechischen ist bei uns freilich aufgenommen und eingeführt in den Jugendunterricht, aber dass sie nationell geworden, wer wird das sagen? Während der Knabe und Jüngling dem Griechischen obliegt, kann die Mutter es gar nicht begreifen, und der Vater sitzt schmollend daheim über das unnütze Wesen; und die Väter, welche den gebildeten Ständen angehören, im allgemeinen am allermeisten; während der Engländer bei seiner althergebrachten klassischen Erziehung — anders als der Löwener Professor — nicht zu glauben scheint, dass sie ihm jemals überflüssig gewesen. Und legen wir uns die Worte des Reviewer von dem Textbuch und der Autorität in den höchsten Sitzen der Nationalerziehung aus, so werden sie bedeuten: nachdem der junge Mann auf der Schule einen tüchtigen, unseren weichlichen Ansichten gegenüber könnte man sagen, derben Grund mit den alten Sprachen gelegt, setzt er, auf die Universität gelangt, deren Zweck zuerst ist, nicht Fachmänner sondern Gentlemen zu bilden, diese Beschäftigung fort. Unter der Leitung der Tutoren liest er die alten Geschichtschreiber, unter denen Thucydides, den Umständen gemäss, sehr im Vordergrunde steht, und die Tutoren haben den guten Blick gehabt, unter den erläuternden Hülfsmitteln für das Verständniss griechischer Verhältnisse alsbald das Grote'sche Werk für dasjenige zu erkennen, das alle bisherigen weit hinter sich lasse, und auf das man als einen trefflichen Führer jetzt überall zu recurriren habe.

Und wer sind die Verfasser jener Geschichten? Keiner ein Geschichts- oder Alterthumslehrer von Profession, sondern Mitford, ein Hampshire Squire, Parlamentsmitglied, Grote, durch seine parlamentarische Thätigkeit längst bekannt,

vermuthlich Geschäftsmann*), und der dritte, Thirwall, ein Geistlicher, jetzt Bischof von St. Davids. Gewiss ist es auch ganz anders als bei uns, dass wir in der Litteratur des Alterthums und des Griechenthums in England zwei Klassen äusserst fleissig betheiligt finden, die bei uns nicht sehr darauf aspiriren, Geistliche und Officiere. In diesem Augenblicke erscheint eine ausführliche und untersuchende griechische Litteraturgeschichte von Oberst Mure, und die jetzt beste englische Uebersetzung des Thucydides (1829), die in der That sehr lobenswerth, auch mit tüchtigen Erläuterungen versehen ist, ist von einem Geistlichen, Bloomfield. Sie ist dem Herzog von Wellington zugeeignet (bekanntlich einem Etonschüler).

Kurz die Theilnahme und die Beschäftigung mit griechischer Litteratur und Geschichte ist dort durch alle Klassen der höheren Gesellschaft ein Ingredienz der Bildung geworden. Auch ist es ganz erklärlich, dass bei Völkern, welche Verstand brauchen, Gelehrsamkeit zur Bildung wird, dass dort das grose Reservoir der Gelehrsamkeit nicht versumpft, sondern abgiebt und sich erfrischt; erklärlich, dass da, wo jeder im Leben mitarbeitet an der Geschichte, der Sinn für Geschichte belebt wird. Aber für alte Geschichte?

Sollte es denn wol mehr als natürlich sein, dass da, wo überhaupt der Sinn für Geschichte wirklich belebt ist, man sich zu Thucydides und Tacitus hingezogen findet, zwei Schriftstellern, die durch Zustände der Gesellschaft, welche sie schildern, durch die Einsicht, mit welcher sie diese Zustände begriffen, durch die Reize ihrer Einkleidung — ohne welche sie

---

*) Georg Grote ist geboren 1794. Seine Vorfahren stammen aus Deutschland. Sein Grossvater gründete ein Banquierhaus in Threadneedle Street, in welches unser Grote in seinem 16. Jahr als Schreiber eintrat. In seinen Mussestunden trieb er ernsthafte Studien. 1823 begann er die Vorarbeiten zu seinem Werk. 1832 wurde er von der Partei der Radicalreformer in der City zum Parlamentsmitglied gewählt, in welcher Stellung er bis 1841 verblieb. Er hat ausserdem geschrieben: eine Entgegnung auf Mackintosh' Essay on Parliamentary Reform (1821); Essentials of Parliamentary Reform; und zwei Essays über Mitford und Niebuhr. [Genaueres wusste ich damals über ihn nicht. In welchem prägnanten Sinne er Geschäftsmann, Arbeiter und thätiger Chef des Komptoirs war, ist wol überhaupt erst durch die Lebensbeschreibung bekannt geworden.]

freilich entfernte Zeiten nicht mehr fesseln könnten — förmlich dazu bestimmt scheinen, typische Schriftsteller zu sein? Wie ich das meine, habe ich durch eine Nebeneinanderstellung beider — denn sie gehören aus diesem Gesichtspunkte unzertrennlich zusammen — zu vergegenwärtigen.

Wir können uns beide von der Natur gleich ausgerüstet vorstellen; Thucydides freilich originaler. Die Zeiten, in welche sie trafen, änderten die Art ihrer Geschichtsausführung und die Stimmung ihres Innern. Beide gleich der Wahrheit zugewandte Gemüther, beide in ihrer Geschichtschreibung blos auf Geschichte im prägnanten Sinne, auf das Wesentliche gerichtet, beide gleich scharfe Menschen-Welt-Staatenbeobachter, in beiden die gleiche Virtuosität, ihre Beobachtung, auch wo es galt und traf in ewig wahre und annehmbare Gemeinplätze zu formuliren. Aber Thucydides hatte einen Stoff voll grosser und offener Bewegungen, zwei um zwei grosse Prinzipe und deren Herrschaft ringende Parteien, eine zwar durch die Parteiung selbst und sonst schon in der Sittlichkeit getrübte, aber immer Energie entwickelnde Menschheit; für sich selbst die Freiheit, sein Inneres in Schrift auszusprechen, wozu sein Genius ihn trieb; und wenn ihm die augenblicklich triumphirende Sache weniger gefiel, die Hoffnung auch eines Umschwungs.

Tacitus hatte vor sich die vollbrachte Thatsache eines ehemals in Freiheit und Energie strebenden, jetzt in Sklaverei und Ignavie gesunkenen Volkes, und seines Volkes. Mochten die Personen der Kaiser auch wechseln; es blieb mit wenig veränderten Formen immer dieselbe Sache: von oben die böse Tyrannei, mit der Unverträglichkeit gegen jede geistige oder sittliche Auszeichnung; von unten diese schon gegründete Immoralität, die in Feigheit, Hoffnungslosigkeit und gebotener Thatenlosigkeit, in Schmeichelei und Helfershelferei sich zu fristen oder zu poussiren suchte. Und auf diesem Boden geschah natürlich alles in Heimlichkeit und Verstecktheit. Man musste noch viel mehr nach Innen lauschen und gleichsam mit stethoskopischem Anlegen des Ohrs. Wenn nun im Thucydides gleichsam die Begebenheiten in grossen Wellen schlagen, die wir allerdings als ein organisches Werden durch ihn empfinden und begreifen: so lauschen wir bei Tacitus gleichsam den verborgenen kleinen Pulsen, durch welche jener Prozess

der Unterdrückung sich immer fortsetzt und unterhält, etwas verschieden nach Individualitäten und Umständen. Tacitus hat diesen Prozess vollkommen begriffen: und wie Thucydides stets für Staatsreformen, die den Parteien frei gegeneinander zu streben gestatten, der ewig richtig befundene und in ähnlichen Umständen in seiner Wahrheit jedesmal neuerkannte und verstandene Typus sein wird, so würde es in Zeiten absoluter Gewaltherrschaft Tacitus sein. Und wehe dem Zeitalter, welches den Tacitus ganz verstände. Aber Zustände wie diese — wo es schwer war nicht an Göttern und Menschen zu verzweifeln — denn wo war damals eine Aussicht zur Möglichkeit des Umschwungs? und nach wie vielen Jahrhunderten ist er gekommen? — solche Zustände mussten auch das Gemüth schwermüthig afficiren. Und diese Schwermuth des Taciteischen Gemüthes zieht fühlbar noch als ein besonderer Reiz durch seine Werke hindurch. Wie tiefe Furchen musste in ihm die Erfahrung zurückgelassen haben, sein geistiges Leben nicht aussprechen zu dürfen, und die ewig menschliche und patriotische Gesinnung, was sein Volk einst war in Thatkraft, Freiheit und Tugend! Sah er nun jetzt nur das niederschlagende Gegentheil, so mussten um so freudiger die vereinzelten Beispiele der Tugend ihm entgegentreten, und die Mittheilung derselben von höchster Wichtigkeit erscheinen, als den Glauben an die Menschheit allein noch aufrechthaltend und als ermunternde Vorbilder. Daher unter den dunkeln Bildern die erhebenden und unvergänglichen Schilderungen theils einzelner Handlungen der Art, theils der einzelnen Charaktere, die wie Thrasea und einige ähnliche mit Römersinn oder Philosophie in sittlicher Freiheit den Tod vor die Erniedrigung stellten.

Zustände wie die von Tacitus geschilderten kommen hoffentlich unter gebildeten Völkern nicht wieder vor, auch wol die Thucydideischen in diesen Formen nicht. Allein zwischen diesen Marken bewegt sich in wechselnder Gestalt und sehr verschiedener Annäherung nach der einen oder nach der andern Seite das Leben der Staatsgesellschaft immer wieder hin und her.

Ist also jene Ansicht von den beiden Schriftstellern die richtige, so wird es ganz natürlich erscheinen müssen, dass, wo der Sinn und Trieb für Verständniss der Geschichte über-

haupt rege ist, man um Tacitus und Thucydides geschäftig wird — wie das in England der Fall ist — und sich somit in der alten und in der griechischen Geschichte befindet.

Es wird aber ferner für die Theilnahme des Engländers an griechischer Geschichte in Erwägung kommen, dass örtlich ihm das Land näher liegt. Die vielfachen bekannten Veranlassungen, welche den Engländer als Colonisten oder Kaufmann, als Diplomaten, als Militär, als Reisenden in alle Theile der Welt führen, haben ihn zahlreich auch auf griechischen Boden, auf europäischen wie kleinasiatischen geführt — und an den Boden knüpft sich ja die Geschichte. Die Zahl derer, welche Griechenland mit Augen gesehen, ist selbst gross; die Reisebeschreibungen immer im Gange, die Kanäle mündlicher und schriftlicher Mittheilung unberechenbar: von den Briefen und den Erzählungen bis zu Byrons entzückenden Stanzen: die Empfänglichkeit für fremde Länder und Sitten ohne Zweifel in einem uns kaum begreiflichen Grade angeregt. Das wirkt aber zugleich auch auf die Art der Geschichtschreibung wesentlich. Bei jenen vielfachen Beziehungen und Verbindungen mit fernen Ländern ist der Umstand nicht zu vergessen, dass eine Zahl fremder Länder zugleich England selbst sind, und dem Interesse auch dadurch so viel näher gerückt werden; andere wenigstens sehr nahe in seine Politik verflochten, wie eben auch Griechenland. So ist denn die geographische Phantasie des Engländers ausserordentlich ausgeweitet und gestärkt, und dies kommt seiner Geschichtschreibung auf das Schönste zu Gute, und der antiken, wo vieles, sonst verloren, nur durch die Anschauung der Natur seine sichere unausbleibliche Ergänzung findet, nicht am wenigsten. Bei uns möchte von den Geschichtschreibern des Alterthums nur Niebuhr darin mit Engländern Aehnlichkeit haben. Niebuhr, der Sohn des grossen Reisenden, dessen Antheil und Phantasie früh durch den Vater in derselben Weise angeregt und gebildet ward, und der überdies in seinen Lebensstellungen auch noch anderweitig bis zu einem gewissen Grade die Vortheile fand, die dem Engländer zu Gute kommen. Da ich hier auf ihn geführt bin und wol nicht auf ihn zurückzukommen Gelegenheit finde, so soll des ausserordentlichen Mannes, der auch für griechische Geschichte (durch seine Vorlesungen) unter

allen Deutschen weit allein steht, an dieser Stelle mit wohlverdienten Ehren und tiefster Huldigung gedacht sein.

Jene geographische Anschauung nehme ich nun ganz besonders für Grote in Anspruch, er mag uns auf die See führen oder ins Land. Ueberall auf der See lässt er uns die Gefahren, die Längen und Kürzen der Wege, die Vortheile und Nachtheile der Küstenpunkte anschaulich ermessen. Die älteste Schifffahrtgeschichte z. B. auf dem ägäischen und namentlich mittelländischen Meer (zwar in den Hauptsachen nicht unbekannt), das Schachspiel der Griechen und Phönicier, ihr sich meiden und sich finden, ist reizend erzählt: wie die Phönicier, noch in der Homerischen Zeit auf dem ägäischen Meer sehr geschäftig, von dort vor der zunehmenden Regsamkeit der Griechen zur See sich verlieren: wie sie später auch in Sicilien von ihnen eingeholt, dies Terrain ihnen räumen; dagegen Malta ihnen bleibt. Aber im fernen Westen waren die Phönicier, an den afrikanischen Küsten fahrend, schon lange ihnen zuvorgekommen, hatten sich das Handelsmonopol in dem südlichen Spanien erworben, und auswärts am Ocean Gades (Cadix) erbaut, eine Stadt, welche gegründet vielleicht 1000 Jahr vor der christlichen Aera eine ununterbrochene Wohlfahrt und einen wesentlich unveränderten Namen länger als irgend eine Stadt in Europa behalten hat.

„Die Entfernung von Tyrus und Cadix,“ heisst es, „setzt in Erstaunen, und rechnen wir nach Zeit statt nach Räumen, so waren die Tyrier von ihren Tartessischen Colonisten durch einen Raum geschieden, grösser als der, welcher jetzt einen Engländer von Bombay trennt. Denn der alte Schiffer hielt sich immer längs der Küste, und Skylax rechnet 75 Tagereisen von der westlichen Nilmündung bis zur Strasse von Gibraltar: wozu noch eine ganze Zahl Tage hinzuzurechnen, um die ganze Entfernung von Tyrus und Cadix zu vergegenwärtigen.“ So begleiten wir nachher die Phokäer, als sie auf ihrer europäischen Seite auf eine Entdeckungsreise nach dem Peru-Tartessus ausgehen und langsam unter den Längen der Wege und den Gefahren des Meeres und der Tyrrhenischen Seeräuber vorrückend — wobei sie Marseille gründen — es endlich auch finden. Das Wagniss, die offene See in solchen Entfernungen, wie etwa von Kreta nach der afrikanischen Küste hinunter zu

durchfahren, erschien lange als ein furchtbares. Das Andenken daran hat sich noch in den Gründungssagen über Cyrene erhalten.

Endlich finden diese Griechen hier zwischen Nil und grosser Syrte, nachdem sie in dem ihnen ganz unbekannten Libyen erst auf mehreren falschen Stellen sich gesetzt, die ihren Erwartungen nicht entsprachen — eine vorzüglich günstige Stelle, wohin sie durch einen Eingebornen sollen geleitet sein mit dem Ausdruck: Hier, Männer von Hellas, ist der Platz für Euch zu wohnen, denn hier ist der Himmel durchbohrt. Sie gründen hier das so blühend gewordene Cyrene. Den Wohlstand und die Blüthe dieses Ortes sehen wir bei Grote gleichsam aus dem Boden erwachsen.

Die Stadt lag ungefähr zwei deutsche Meilen von der See und hatte einen geschützten Hafen, Apollonia genannt, später selbst eine ansehnliche Stadt. Cyrene lag ungefähr 1800 Fuss über dem Niveau des mittelländischen Meeres, von welchem her es einen schönen Anblick gewährte, und deutlich zu sehen war auf dem Rande einer Hügelreihe, welche durch allmähliche Terrassen sich nach dem Hafen senkte. Der Boden unmittelbar umher, theils kalkig, theils sandig, ist nach der Beschreibung des Capitän Beechey (Expedition zur Erforschung der Nordküste von Afrika. London 1828) von einer kräftigen Vegetation und merkwürdiger Fruchtbarkeit, wiewol die Alten es in dieser Beziehung z. B. doch hinter Hesperides (jetzt Bengazi) zurückstellen. Allein ausser der immer strömenden Quelle des Apollo waren die reichlichen periodischen Regengüsse (welche, angezogen durch die bedeutenden Anhöhen ringsum, den Ausdruck des durchbohrten Himmels rechtfertigen) unter einer afrikanischen Sonne selbst von noch grösserer Wichtigkeit, als ausnehmende Fruchtbarkeit des Bodens. Die Seegegend nahe bei Cyrene und bei Hesperides (einer Colonie von Cyrene) brachte Wein, Oel und Korn hervor, während der ausgedehnte District zwischen diesen Städten, bestehend aus abwechselnden Bergen, Wald und Ebene, ausserordentlich für Weide und Viehzucht geeignet war.

Die grosse Verschiedenheit des Klima's, wie der Reifezeit an der Küste, dem niedern Hügel und dem höhern Berge innerhalb eines kleinen Bereichs, so dass die Ernte immerfort

im Gange war, und die frischen Erzeugnisse des Bodens einkamen während 8 Monaten des Jahres — nebst dem Monopol der kostbaren Pflanze Silphium, die nirgends als in der Gegend von Cyrene wuchs, deren Blätter ein Nahrungsmittel für das Vieh, der Stengel für Menschen abgab, während nach dem aus der Wurzel gezogenen Saft zur Speisebereitung und als Medicament der Begehr in Italien und Griechenland sehr stark war — dies alles führte zu dem reissend schnellen Emporblühen von Cyrene, trotz ernsthafter und wiederholter politischer Unruhen.

Allein es war nicht nur die Eigenthümlichkeit des Bodens, welcher das Gedeihen von Cyrene beförderte. Isokrates preist die wohlgewählte Lage dieser Colonie, weil sie mitten unter Eingeborenen lag, welche zur Unterwerfung geneigt waren. Von den Umständen nun, welche die eingeborenen Libyschen Nomadenstämme („die nicht die kühne Zähigkeit der Sitten hatten, welche der Mohamedanismus den Arabern heutigen Tages aufgedrückt") in ein friedliches und Abhängigkeitsverhältniss zu den griechischen Ansiedlern setzten und bis zu einem gewissen Grade eine Verschmelzung der Sitten und Charaktere herbeiführten, wird demnächst ausführlich und trefflich gehandelt. Es mag noch folgende Stelle hier stehen: „das innere Land, das sich westwärts von Aegypten zwischen dem 30. und 31. Breitengrade bis zur grossen Syrte streckt, ist grossentheils niedrig und sandig, im Ganzen baumlos, gewährt jedoch an manchen Stellen Wasser, Futter und fruchtbaren Boden. Aber die nördlich davon gelegene Gegend am Meer zwischen dem Meerbusen von Bomba und Bengazi ist von ganz verschiedenem Charakter, bedeckt mit Bergen von ansehnlicher Höhe, die ihren höchsten Punkt nahe bei Cyrene erreichen, untermischt mit fruchtbaren Ebenen und Thälern, zerrissen häufig durch Klüfte, welche die Winterströme in die See führen, und keinen Theil des Jahres ohne Wasser. Dieser letzte Vortheil bewirkt es, dass sie jetzt jeden Sommer von den Beduinenarabern besucht werden, welche zu der unerschöpflichen Apolloquelle und andern Punkten der Berggegend von Cyrene bis Bengazi zusammenströmen, wenn ihr Vorrath an Wasser oder Futter im Innern ihnen ausgeht (diese heutigen Zustände werden durch eine malerische Stelle aus Beechey's

Expedition erläutert); und derselbe Umstand muss in alter Zeit gewirkt haben, die Nomadenlibyer in Abhängigkeit von Cyrene zu halten. — Es wird auch die einheimische vortreffliche Pferderace dieser Libyschen Nomaden nicht vergessen: diese Pferde waren es, denen die Fürsten und Magnaten von Cyrene (und Barka) ihre auch von Pindar gefeierten Siege in den grossen Wagenspielen von Griechenland verdankten. —

Doch zu einem andern Moment, welches den Engländer mit Verständniss und Interesse in die griechische Geschichte führt. Es ist die Analogie heimischer Institutionen: Staatsberedtsamkeit, geschworne Gerichte, freie Diskussion, Seereisen und Colonisation und anderes.

Der Engländer, ähnlichen Institutionen und Ereignissen immer gegenüberstehend, fasst alles viel mehr mit dem staatsmännischen Sinn auf. Uns wird Demosthenes doch immer zuerst ein Schriftsteller sein, ihm ist er gleich ein Staatsmann in einer Verfassung, wo wie in der seinigen der Staatsmann durch das Organ der Beredtsamkeit auf Massen zu wirken hat. Und er sieht bald auch die speciellen Analogien. Demosthenes Beredtsamkeit wird von Macaulay einmal mit der von Fox verglichen; beider Charakter ist, wie er sagt, Vernunft, gleichsam rothglühend gemacht durch Leidenschaft. Und doch war hierin immer noch viel zu thun. Der griechischen Geschichte gegenüber sich auf den staatsmännischen und politischen Standpunkt zu stellen, ist vielleicht schwieriger, als bei den meisten andern Völkern, denn in der That die griechische Geschichte ist fabelhaft, ohne doch eine Fabel zu sein. Schon dass Griechenland nicht jene hellenische Halbinsel ist, sondern dass wir es finden — um mich des Ausdrucks der Engländer zu bedienen — von Marseille bis Trapezunt, ist romantisch ohne Roman zu sein, und dazu die rasche rüstige Aufeinanderfolge ihrer Unternehmungen, als diese colonisirende Thätigkeit plötzlich erwachte. Sodann die gänzliche Vernichtung des ersten persischen Zuges durch eine einzige Landschlacht, von dieser Seite blos gefochten von Atheniensern und wenigen Platäensern, die hierauf mit Blitzesschnelle entstehende attische Kriegsseemacht, so dass sie dem zweiten Perserzuge gegenüber nach 10 Jahren mit einer Kriegsflotte von 200 Schiffen dastehen. Ferner das fabelhafte Emporwachsen der Stadt Athen aus

einem verwüsteten Boden mit den meilenlangen, Stadt und Hafen zu einer Stadt verfestigenden Mauerbauten, und ihrer Seeherrschaft, die Verwandlung, um mich wieder eines Ausdrucks von Grote zu bedienen, des ägäischen Meeres in einen attischen Binnensee; das alles verleitet, so thöricht es ist, zu der Vorstellung, man habe ein Epos vor sich. Dazu etwa, diesen beweglichen Elementen gegenüber, das fortdauernde Hineinragen der spartanischen Verfassung und Art, mit der eigenthümlichen archaistischen, scheinbar bisweilen naiven Färbung. Dann aber leiten auch die Quellen irre. Schon Herodot, zuverlässig wie kein anderer, wo er seine Anschauungen berichtet, muss doch, wo er den Kritiker macht, mit Vorsicht benutzt werden — dann freilich kommt der vollendete Thucydides mit dem vollkommenen diplomatischen und politisch-psychologischen Blick — aber da steht gleich Aristophanes dagegen, der die wundervollsten Geschichtchen vorträgt, die das Lustigste wären, was man sich denken kann, wenn die Benutzung derselben als historische Wahrheiten nicht noch lustiger wäre. In allen diesen Punkten, Kritik wie staatsmännischer Auffassung, war immer noch ausserordentlich viel zu thun, und die Fortschritte hierin durch Grote sind ausnehmend gross, und Neues und Treffendes überall zu finden.

Ich hoffe, dass folgende Stelle über den viel verhandelten Ostracismus sehr geeignet sein wird, dies ins Licht zu setzen. Das Beste bisher hatte wol Niebuhr in den Vorlesungen gesagt (Bd. I. S. 401). „In Athen, sagt dieser, bestand damals dasselbe Recht, das im Mittelalter, namentlich in Italien, dem Volke zustand, dass mächtige Bürger, die sich über alle anderen Bürger erhoben, verbannt werden konnten, ohne dass sie Verbrecher zu sein brauchten. Dieses Recht findet sich in den Statuten mancher italienischen Stadt im Mittelalter; so ist z. B. in den Statuten von Tivoli, die ich gefunden habe, die Befugniss der Stadt anerkannt, ohne Verbrechen denjenigen Bürger zu verbannen, der gefährlich scheint. Das war aber auch ein altes griechisches Recht. Man kann nicht läugnen, dass dies ein hartes Recht war, aber in kleinen Republiken, wo Revolutionen so leicht möglich waren, war es gewiss eine wohlthätige Einrichtung, und es ist eben eine von den harten Bedingungen der Vorzüge kleiner Republiken.“ So

Niebuhr. Um die folgende Darstellung Grote's zu verstehen, wird man sich erinnern, dass die freie Wirksamkeit der Solonischen Verfassung durch die Bestrebungen der Parteihäupter wieder gehemmt worden war, dass nach Vertreibung der Pisistratiden Klisthenes die freie Verfassung erweitert — und diese zweite Schöpfung gegen ähnliche Unternehmungen, wie man bei der Solonischen sie erlebt, und gegen Umsturz sicher zu stellen, führt er den Ostracismus ein. Nun spricht Grote also: „Es war nöthig in der Masse zu schaffen und durch sie den leitenden ehrgeizigen Parteihäuptern aufzuzwingen das seltene und schwer zu erzeugende Gefühl, das wir eine constitutionelle Moral nennen möchten, eine allesübersteigende Ehrfurcht für die Formen der Constitution, eine Achtung, die Gehorsam aufzwingt gegen die Autoritäten, welche unter und innerhalb dieser Formen handeln, und doch verbunden mit der Gewohnheit freier Rede, nur der bestimmten gesetzlichen Controle unterworfenen Handelns, und unbeschränkter Kritik über jene Autoritäten in allen ihren öffentlichen Handlungen; verbunden ferner mit dem vollkommenen Vertrauen in der Brust eines jeden Bürgers, mitten unter den Bitterkeiten des Parteienstreites, dass die Formen der Constitution in den Augen seiner Opponenten nicht weniger heilig sein würden, als in seinen eigenen. Diese Coexistenz von Freiheit und selbst auferlegter Beschränkung — von Gehorsam gegen die Autoritäten mit unbegrenzter Kritik über die Personen, welche sie ausüben — dürfte gefunden werden eben sowol in der Aristokratie von England seit etwa 1688, als in der Demokratie der vereinigten amerikanischen Staaten: und weil wir damit vertraut sind, sind wir geneigt, es als ein natürliches Gefühl vorauszusetzen: und doch, urtheilt man nach der Erfahrung der Geschichte, so scheint selten ein Gefühl in einem Gemeinwesen schwerer zu gründen und auszubreiten. Betrachten wir nur, wie unvollkommen es bis auf den heutigen Tag in den Schweizer Kantonen vorhanden ist, und die vielfachen Gewaltsamkeiten der ersten französischen Revolution können unter manchen anderen Lehren die verhängnissvollen Wirkungen darthun, welche aus der Abwesenheit desselben selbst unter einem Volke hervorgehen, das auf so hoher Stufe der Intelligenz steht. Allein die Ausbreitung einer solchen constitutionellen

Moral, nicht nur unter der Majorität eines Gemeinwesens, sondern unter der Gesammtheit, ist die unumgängliche Bedingung eines zugleich freien und friedlichen Regiments, da sogar eine kräftige und hartnäckige Minorität die Wirksamkeit freier Institutionen hemmen kann, ohne stark genug zu sein, das Uebergewicht für sich selbst zu gewinnen. Nichts weniger als Einmüthigkeit, oder eine so überwiegende Majorität, dass sie der Uebereinstimmung gleich kommt, in dem Kardinalpunkt der Achtung gegen die constitutionellen Formen, selbst bei denen, welche nicht in allen Stücken mit ihnen zufrieden sind, kann die Aufregung politischer Leidenschaft unblutig machen, und doch alle Autorität im Staat der vollen Freiheit friedlicher Kritik unterwerfen.

Zur Zeit des Klisthenes hatte eine solche constitutionelle Moral, wenn sie überhaupt irgendwo vorhanden war, gewiss keine Stätte in Athen: und die erste Begründung derselben in irgend einer Staatsgesellschaft muss als ein interessantes historisches Factum angesehen werden. Durch den Geist seiner Reformen — auf der Basis der Gleichheit und Popularität und umfassend weit über die bisherige Erfahrung der Athener — sicherte er die herzliche Anhänglichkeit der grossen Bürgermasse: aber von der ersten Generation der leitenden Staatsmänner unter der erst entstehenden Demokratie, und mit Präcedenzen, wie die, auf welche sie zurückzuschauen hatten, konnten keine selbstauferlegten Beschränkungen des Ehrgeizes erwartet werden: und die Aufgabe war, jeden vorweg von der Ueberschreitung dieser Grenzen fern zu halten und der Nothwendigkeit vorzubeugen, ihn hinterher niederzuwerfen unter all dem Blutvergiessen und der Reaction, mit welcher die freie Wirksamkeit der Constitution wenigstens suspendirt, wenn nicht unwiderruflich vernichtet zu werden in Gefahr stand. Wer einen Einfluss zu gewinnen vermochte, der ihn unter demokratischen Formen gefährlich machte, musste offen genug vor den Augen des Publikums stehen, um zur Beurtheilung seines Charakters und seiner Zwecke mehr als einen vernünftigen Grund und Anhaltspunkt zu gewähren: und die Sicherheit, welche die Vorsicht des Klisthenes schuf, war, über seine zu vermuthende Zukunft einfach und gerade an das directe Urtheil der Bürger zu appelliren, damit sie nicht zu lange

zwischen zwei furchtbaren politischen Nebenbuhlern sich unentschieden halten sollten. — Klisthenes incorporirte der Constitution selbst das Prinzip des „Sondergesetzes“ (Privilegium im römischen Sinne), doch nur unter solennen und festbestimmten Formen mit voller vorgängiger Oeffentlichkeit und Discussion und unter dem directen geheimen Votum eines ansehnlichen Theils der Bürgerschaft. „Kein Gesetz,“ hiess es, „soll gemacht werden gegen einen einzelnen Bürger, es müsste denn so beschlossen werden von 6000 Bürgern in geheimer Abstimmung.“ Dies war das allgemeine Prinzip der Constitution, unter dem der Ostracismus nur ein besonderer Fall war. Bevor ein Votum über den Ostracismus erfolgen konnte, musste eine Verhandlung im Senat und eine Volksversammlung stattfinden, es zu rechtfertigen. In der sechsten Prytanie jedes Jahres besprachen und entschieden sich diese beiden Körperschaften, ob der Zustand der Republik so drohend sei, um zu einer solchen exceptionellen Massregel zu schreiten. Fiel ihre Entscheidung bejahend aus, so wurde ein Tag bestimmt, der Platz der Volksversammlung wurde rings abgeschlossen, mit zehn Eingängen für die Bürger jeder der zehn Tribus, und zehn besonderen Urnen für die abzugebenden Stimmen: es war in diesem Falle eine Muschel oder Scherbe mit dem darauf geschriebenen Namen, den jeder Bürger für die Verbannung bestimmte. Mit Tagesschluss wurde die Zahl der Vota gezählt, und wenn 6000 Vota gegen ein und dieselbe Person sich abgegeben fanden, wurde diese ostracisirt, wo nicht, war das Verfahren ohne weitere Folgen. Zehn Tage wurden ihm zugestanden, seine Angelegenheiten zu ordnen; dann musste er Attika verlassen auf zehn Jahre, behielt aber sein Vermögen und war keiner sonstigen Strafbelästigung unterworfen.

Es war zu Athen nicht Maxime, den Irrthümern des Volks dadurch zu entgehen, dass man die verschiedenen Irrthümer und finstern Interessen der ausser dem Volke stehenden oder privilegirten Minorität anrief: und ein dritter Weg war nicht offen, da die Grundsätze einer repräsentativen Regierung unbekannt, auch für sehr kleine Gemeinwesen in der That nicht wohl anwendbar waren. Ueber das Urtheil des Volkes hinaus (dies war das Gefühl der Athener) gab es keine Appellation, und ihre grosse Sorge war, den freien Ausspruch dieses Ur-

theils mit den besten Garantien für seine Richtigkeit und den besten Präservativen gegen Uebertreibung, Leidenschaft und Corruption der Einzelnen zu umgeben. Mittel für ein gutes Regiment, die auf diesem Wege nicht gefunden werden konnten, konnten ihrer Ansicht nach überhaupt nicht gefunden werden. Ich werde die Athenischen Massnahmen für diese Punkte ausführlicher erläutern, wenn ich auf die Wirkungen ihrer reifen Demokratie zu sprechen komme; indessen wird sich in Beziehung auf dieses grosse Schutzmittel für die entstehende Demokratie, den Ostracismus, ergeben, dass die von Klisthenes ersonnenen Garantien, um den Spruch in Wirksamkeit zu setzen gegen die wirklich gefährlichen Männer, und gegen sonst Niemand, von nicht weniger Voraussicht als Patriotismus zeugen. Der Hauptgegenstand war, das Votum zu einem Ausdruck bedachter öffentlicher Empfindung zu machen zum Unterschied von blosser faktioser Antipathie: das bedeutende Minimum der nothwendigen Stimmen (ein Viertel der ganzen Bürgerbevölkerung) konnte diese Wirkung schon im hohen Grade sichern — um so mehr, da jedes Votum insgeheim abgegeben, unzweideutig für den Ausdruck einer ächten und unabhängigen Meinung zählte. Ferner Klisthenes gestattete nicht, dass das Verfahren zum Ostracismus eröffnet werde gegen einen einzelnen Bürger insbesondere. Wenn einmal überhaupt eröffnet, war Jedermann ohne Ausnahme dem Spruch unterworfen, so dass die Freunde des Themistokles es nicht gegen Aristides anrufen konnten, noch die Freunde des Letztern gegen den Erstern, ohne ihren eigenen Führer der Chance der Verbannung auszusetzen. Demnach war es wahrscheinlich, dass man überhaupt es nicht hervorrufen würde, bis die Erbitterung so weit gekommen war, beide Parteien gegen diese Chance unempfindlich zu machen — eine entschiedene Weisung, dass die tödtliche Feindseligkeit im Werden war, deren Ausbruch der Ostracismus zuvorkommen sollte. Und selbst dann konnte es nicht ins Werk gesetzt werden, ohne dass die Situation aufgewiesen war, um den ruhigen Theil des Senats und der Volksversammlung zu gewinnen — und endlich nach alle dem konnte die Volksversammlung selbst nicht die Ausweisung verfügen, sondern ein künftiger Tag wurde anberaumt, und die ganze Körperschaft der Bürger wurde feierlich

zum Votum eingeladen. Auf diese Art waren die Vorsichtsmassregeln genommen, nicht nur den Ostracismus wirksam zu machen für den Schutz der Constitution, sondern auch seiner Anwendung zu andern Zwecken entgegen zu treten: und wir müssen nicht vergessen, dass er seinen schützenden Einfluss nicht nur bei den Gelegenheiten übte, wo er wirklich angewendet wurde, sondern schon durch das blosse Bewusstsein, dass er angewendet werden könne und durch die hemmende Wirkung, welche dieses Bewusstsein auf den Gang der leitenden Männer ausübte. Ferner der Ostracismus, wiewol wesentlich von exceptioneller Natur, war als eine Exception festgestellt und auch begrenzt durch die Constitution selbst; so dass der Bürger, wenn er sein Votum gab, in keiner Weise von der Constitution wich, oder seine Achtung vor derselben verlor. Die Frage, die ihm gestellt war: „ist Jemand da, der eurer Ansicht nach lebensgefährlich für den Staat ist? und wenn, wer?“ wiewol weit gefasst, war doch direct und gesetzlich vorgelegt. Wäre kein Ostracismus gewesen, so würde sie wahrscheinlich indirect und ungesetzlich aufgestellt worden sein, bei Gelegenheit irgend einer Specialanklage gegen ein verdächtiges politisches Parteihaupt, vor einem Gerichtshofe: eine Verdrehung, die alles Bedenkliche des Ostracismus in sich schliesst, ohne seine schützenden Wohlthaten.“

Hierauf wird ausgeführt, wie in den ersten neunzig Jahren der Republik der Ostracismus, und zwar immer seltener, zur Anwendung kam, nachher mit dem zunehmenden Sicherheitsgefühl für die Constitution verlor er seinen Halt in den Gemüthern und kam nicht weiter zur Anwendung. Die Härte der Massregel wird mit den Verbannungen von Kronprätendenten und ihrer Familien, wenigstens so lange man noch einen Anhang fürchtet, wie sie aus England und Frankreich bekannt sind, verglichen.

Doch der grösste Vorzug und gewiss gegen Alles, was Deutsche über alte Geschichte geschrieben haben — Niebuhr nicht ausgenommen — ein ganz specifischer, ist noch zu erwähnen. Es ist unter diesen englischen Geschichtschreibern wenigstens wirksam eine grossartige Ansicht von alter Geschichte als eines Continuums, und zwar einer continuirlichen Culturgeschichte. In unseren Köpfen — das wird sich Nie-

mand verhehlen — liegen neuere Geschichte und Geschichte der alten Völker meistens in weiter Kluft auseinander. Das Entgegengesetzte tritt nicht leicht auf eine ausgeprägtere Weise entgegen — und in Grote findet man es wieder — als bei Macaulay, namentlich in den Essay's. Geschichte ist Culturgeschichte und als solche ein Continuum; denn die menschliche Cultur beginnt eben nicht an einem beliebigen Punkte, sondern am Anfange ihres Beginnens. Der Gedanke, die Institution, die Literaturform, einmal erfunden und vorgebildet — sie wirken fort und fort, oft in alle Zukunft. Einem gebildeten Deutschen würde es doch höchstens als eine Barbarei erscheinen, griechische Geschichte als etwas Fernliegendes zu betrachten: Macaulay würde es gar nicht begreifen.

Macaulay — ich will es ganz populär durch ein Beispiel aussprechen, das aber für ihn vollkommen richtig ist — Macaulay hat die Anschauung, wie vermuthlich er keine Geschichte schreiben würde, wenn Herodot und, der wieder nur nach dem Vorgänger Herodot sein konnte, Thucydides nicht gewesen wären: — oder wenn der Perserkrieg nicht gewesen wäre, durch welchen verhütet wurde, dass Europa nicht ein orientalisches Barbarenland geworden: oder wenn Perikles nicht gewesen wäre, der dem Athenischen Genius jene Freiheit der Entwickelung gab, in der eine unübersehbare Masse wissenschaftlicher, staatlicher, künstlerischer Gedanken entsprangen und sich formten, in Charakteren, in Schriftwerken: die tausend Fäden, welche von den Griechen angesponnen und sichtbar oder unsichtbar sich durch alle Jahrhunderte fortleiten, es ist die längste bisherige Telegraphenlinie und die wichtigste.

Dies ist Macaulay's Anschauung. Anschauung sage ich, denn das weiss auch mancher Historiker bei uns: Macaulay hat es erlebt und empfunden. Dass dieser geschilderte Eindruck, den man aus mehrfachen Stellen seiner Versuche davon trägt, der richtige ist, wird durch keine seiner Abhandlungen mehr bestätigt, als durch die Recension von Mitford's Geschichte von Griechenland. Diese enthält eine enthusiastische Schilderung der Athenischen Litteratur. Jenes Fortwirken aber ist der durchgehende und deutlich ausgesprochene Gesichtspunkt, aus dem sie geschrieben. Z. B.: „Alle Triumphe der Wahrheit und des Genius über Vorurtheil und Gewalt in

jedem Lande und in jedem Zeitalter waren die Triumphe von Athen. Wo je wenige grosse Geister sich gestellt haben gegen Gewalt und Betrug in der Sache der Freiheit und Vernunft, war der Geist Athens mitten unter ihnen, begeisternd, ermuthigend, tröstend: bei der einsamen Lampe des Erasmus, bei dem rastlosen Bette des Pascal, auf der Tribune des Mirabeau, in der Zelle des Galilei" — Oder:

„Ihr Geist ist es in Wahrheit, der zur Erscheinung kommt an der Barre, im Senat, im Schlachtfelde, in den Schulen der Philosophie."

Es kommt vor der Hand nicht darauf an, was Jemand davon halten mag, sondern nur, dass diese Geschichtsanschauung, die Grote eben so hat, äusserst erläuternd ist für den gleichmässigen Antheil, die gleichmässige Bearbeitung der neuesten wie der ältesten Geschichte, und namentlich des grössten und ältesten europäischen Culturvolkes — und auch, dass sie aller Geschichtschreibung ein besonderes Colorit geben muss.

So ist es in Grote; alte Geschichte Griechenlands schreibt er als Culturgeschichte der Menschheit, in dieser History of Greece lesen wir überall history of mankind. Da ist denn nun die Geschichte in ewiger allmählicher Bewegung, wie ein Pleorama zieht sie an uns vorüber. Aber an bedeutenden Culturstufen verweilt unser Cicerone länger mit uns; er lässt uns einen Vorblick in die Fortwirkung thun, und klärt uns auf über ihren Werth.

Was es zu bedeuten habe, dass Sokrates die Menschen zuerst in die Werkstätte ihres Innern führte, zuerst es den Gelehrten wie den Laien zum Bewusstsein brachte, dass sie immerfort mit Begriffen umgehn, die sie nicht verstehn, wie über seine unvergängliche Ueberweisungsmethode wird sehr interessant gehandelt — und unter höchst frappanten Vergleichungen mit Baco: abgeschlossen wird dann dieser Gegenstand also: „Es giebt wenige Menschen, deren Geist nicht mehr oder weniger in dem Zustande unaufgeklärter Begriffe wäre, welchem Sokrates den Krieg erklärte: es giebt keinen Menschen, dessen Begriffe nicht anfänglich zusammengebracht wären durch zufällige, ungeprüfte, unbewusste, unbegründete Association, welche auf halb vergessenen Einzelheiten ruht,

Auseinanderliegendes oder Unverträgliches verschmilzt und in seinem Geiste alte und vertraute Phrasen und orakelartige Voraussetzungen zurücklässt, von denen er sich niemals Rechenschaft gegeben: es giebt keinen Menschen, der, wenn er zu einer energischen und fruchtbaren wissenschaftlichen Thätigkeit bestimmt ist, es nicht als einen nothwendigen Theil der Selbsterziehung empfunden hätte, diese alten Verwickelungen seines Innern auseinanderzubrechen, zu entwirren, zu analysiren und zu reconstruiren: und der sich nicht genöthigt gefunden, dies durch seine eigene lahme und einsame Anstrengung zu thun, seit der Riese des dialektischen Elenchus nicht ferner auf dem Marktplatze steht, ihm Stachel und Hülfe zu leihen."

Man wird sich überrascht finden, nachdem Solons Massnahmen dargelegt worden, die zum Theil noch barbarischen Schuld- und Geldverhältnisse in Attika zu ordnen, sich plötzlich in eine Geschichte der Ansichten über Geldausleihungen auf Interessen geführt zu sehen: wie auf einer gewissen frühern Stufe der menschlichen Gesellschaft — den obwaltenden Umständen ganz gemäss — jedes Ausleihen von Geld auf Interessen verhasst ist, und als Wucher betrachtet wird. Der jüdische Gesetzgeber verbot es; der muhamedanische gleichfalls; und die griechischen Philosophen halten für ihre Staatsideale an dieser Ansicht fest. Hingegen der industrielle Sinn der Nation brachte die Praxis seit Solon in ununterbrochene Aufnahme, und zwar ohne einen bestimmten Zinsfuss gesetzlich festzustellen — während wir schon in Rom z. B. die Tribunen wiederholt auf Feststellung niedrigerer Zinsfusse dringen sehen; ja sogar einmal ein Vorschlag derselben für Verbot aller Zinsen vorkommt. Das öffentliche Vertrauen und die Sicherheit im Geldverkehr finden wir merkwürdig gross in Griechenland, auch von Seiten des Staats. Nie seit Solon hören wir von Herabsetzung des Münzfusses, was man zu würdigen wissen wird, wenn man vergleicht, wie diese lockende Massregel in Rom sehr häufig, und in den Staaten des modernen Europa bis noch in sehr neue Zeiten gleichfalls sehr häufig vorgekommen. —

Man vergesse nicht, dass hier nur die dürftigste Skizze eines lebensvollen Gemäldes mitgetheilt ist. —

So wäre denn der deutschen Wissenschaft wieder einmal auf einem Felde, auf welchem auch sie so vielfach beschäftigt gewesen, die schönste Frucht von einer andern Nation hinweggenommen. Dass wir im Verhältniss zu den vielen Arbeitenden es nicht weiter gebracht, das hat leider ausser den angeführten Umständen noch einen andern Grund, von welchem peinlich zu reden ist. Dass gewisse Menschen vor andern mit einem schärfern Gefühl ausgerüstet sind, um zu unterscheiden, wo der gesunde Menschenverstand aufhöre, und die Absurdität anfange, ist eine bekannte Erscheinung. Beinahe aber scheint es, dass auch zwischen Völkern ein derartiger Unterschied statthabe, und dass die Engländer uns gegenüber hierin sehr im Vortheil sind. Es ist sogar schon auffallend, wie des Engländers scharfes non-sense oft da erscheint, wo es für unsere Empfindung in einen übrigens nicht unhöflichen Ton noch gar nicht einzugehen scheint; und sein häufiger Ausdruck für gesunden Menschenverstand ist — common-sense (sensus communis): worin also erstens zu liegen scheint, dass ein Mensch nicht erst nöthig haben müsse, dem non-sense gegenüber zur Reflexion zu greifen, dass die Empfindung so weit sicher festgestellt sein müsse: und gewiss zweitens, dass vorausgesetzt wird, dies richtige Gefühl sei ein Allgemeingefühl unter dem Publikum. Das liegt zum Theil, vielleicht zu einem grossen Theil, wol nicht an Anlage, sondern wieder am Mangel einer übereinstimmenden Nationalerziehung, sei's für den Geschmack, sei's für's Leben. Bei uns „ein Jeder sucht im Nebel seinen Weg.“ Ich weiss, was man mir entgegenhalten wird „von den originalen Gemüthern;“ doch Göthe charakterisirt diese schon. Dagegen wird man nicht leugnen, dass ausserordentlich gross die Zahl derer ist, welche mit guten, mitunter ausgezeichneten Kräften, für sich in die Irre, für die Sache verloren gehn: und dass sich immer ein Publikum findet, das die neue Thorheit für Weisheit anstaunt. Wer auf dem Gebiete unserer neuen Dichtkunst und Aesthetik kein Fremdling ist, der weiss, was ich sage und weiss noch mehr, was ich schweige. In dem Gebiete der sachlichen Alterthumsforschung, so viele Kräfte sich daran versucht, mussten uns wol unter allen Umsänden andere zuvorkommen. Denn wir hatten nicht Zeit. Wir mussten erst die originellen Fragen erledigen. Wir mussten

beweisen, dass Griechisch Aegyptisch sei, während wenn auch nicht wie jetzt ein Gang aus einer Thüre in die andere, so doch schon lange ein Gang von Montbijou nach dem Lustgarten für jeden die Empfindung feststellen konnte, dass Griechisch absolut nicht Aegyptisch sei. Wir mussten beweisen, dass der armen Antigone ganz recht geschehe: — Common sense erschrickt. Und als es bei uns, die wir Deutsche sind, selbst trefflichen Männern begegnen konnte, zu meinen, dass Sophokles mit dem ganzen Stück eine Lehre für Perikles in seinem Verhältniss zur Aspasia beabsichtigt habe: „Staatsmänner sollen sich von Weibern nicht drein reden lassen“, da zog common sense ein freundliches Gesicht und winkte seinem lustigen Schreiber Punch, der seelenvergnügt war, „nächsten Sonnabend nicht zu vergessen.“ — Wem etwas wehe ist von solchen Dingen oder sehr wehe, der greife zu Grote: er kann in diesen zehn Bänden gesunden Menschenverstandes gesund sich baden.

II. Grote's Lebensbeschreibung.

1874.

(The Personal Live of George Grote. Compiled from Family Documents, private memoranda, and original letters to and from various friends. By Mrs. Grote. London, John Murray. 1873. gr. 8.*)

„Es ist ein Gegenstand tiefer Betrübniss für uns alle, dass Sie sich von dem Etablissement in Threadneedle Street zurückgezogen haben, eine Firma mit welcher Sie so lange und so hingebend verbunden waren. Die grosse Güte und Liebenswürdigkeit, welche Sie uns jederzeit erwiesen, hat auf unsere Herzen einen Eindruck gemacht, dessen Erinnerung nur mit unserm Leben aufhören wird. Dass Sie selbst nebst Frau Grote in Ihrer Zurückgezogenheit lange alles Glück geniessen mögen, welches diese Welt zu gewähren vermag, ist der aufrichtige Wunsch von uns allen, und mit diesen Gesinnungen der Hochachtung zeichnen wir —." So schrieb das Comptoirpersonal an Georg Grote, den ruhmvollen Verfasser des zwölfbändigen, vielmehr mit Einschluss der Bücher über Platon und Aristoteles siebenzehnbändigen Epoche machenden Werkes der Geschichte Griechenlands. Dies war im Jahre 1843. Es hatte aber Georg Grote, geboren 1794, dem Banquierhause Prescott, Grote & Comp. (gegründet von seinem aus Bremen nach London gekommenen Grossvater) angehört

*) [Auch in deutscher Bearbeitung erschienen unter dem Titel: George Grote. Sein Leben und Wirken aus Familienpapieren, Tagebüchern und Originalbriefen zusammengestellt von Harriet Grote. Autorisirte deutsche Uebersetzung von Leopold Seligmann. Mit Porträt in Stahlstich und Facsimile. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1874. XXV u. 411 s. gr. 8.]

zweiunddreissig Jahre lang, von seinem sechzehnten Jahre an, und zwar nicht blos in der Firma, sondern als regelmässiger Arbeiter und seit 1830, da sein Vater starb, als mitthätiger Leiter des Geschäfts. Und stets hat er für einen intelligenten Finanzier, dessen Urtheil z. B. parlamentarische Commissionen über die Bankfrage herbeizogen, wie für einen vorzüglichen praktischen Banquier gegolten, dessen Massnahmen auch in schwierigen Zeiten dem Geschäfte heilsam sich erwiesen. Also mit seinem sechzehnten Jahre war er in die Arbeit des Geschäfts eingetreten, nachdem er bis dahin in einer niedern und dann in einer höhern Schule Unterricht genossen. Und dennoch bereits zwei Jahre nachdem er (49 Jahre alt), wie oben berührt, aus dem Geschäfte sich zurückgezogen, gingen die ersten beiden Bände seines Werkes in Druck, denen dann in den nächsten zehn Jahren ununterbrochen die übrigen zehn folgten, während dazwischen auch noch die Revisionen der nöthig gewordenen neuen Auflagen früherer Bände besorgt wurden. Und dabei war während der dreissiger Jahre auch seine parlamentarische Thätigkeit gefallen und seit 1827 eine thätige Theilnahme für die Stiftung und Verwaltung der Londoner Universität.

Wir haben es eben mit einem ausserordentlichen Manne zu thun und zugleich mit einem ungewöhnlichen Menschen. Freilich, wer ein so ausserordentliches Buch schreiben konnte, dass der ein ausserordentlicher Mann sein musste verstand sich von selbst. Aber auch dass er ein liebenswürdiger Mensch war, konnte man aus dem Buche ersehen und erfühlen. Diese Milde des Urtheils auch bei entgegengesetzen Ansichten, diese unparteiische Anerkennung ohne allen Unterschied der Schule oder des Standes oder des Lebensalters eines jeden, von dem etwas zu lernen und zu entnehmen war, sagen wir auch der Nationalität, eingedenk seiner hohen Schätzung und Anerkennung deutscher Arbeiten und Vorarbeiten, — der durchgehende Sinn, nein das Herz für Menschenfreiheit und Menschenbildung — das machte durchaus den Eindruck eines liebenswürdigen, menschenfreundlichen Gemüthes. Und Ref. hat allerdings damals sogleich aus dem Buche auch den Menschen liebgewonnen. Was vielleicht gar nicht schulgerecht ist. Es ist diese Freundlichkeit und Menschenfreundlichkeit, welche,

wie wir oben lasen, die Herren aus dem Comptoir erfahren hatten, und von welcher auch die hier mitgetheilten Briefe und Tagebücher überall Zeugniss ablegen. Die Schätzung der geistigen Begabung und der wissenschaftlichen Leistungen kann nach diesen uns nun gewordenen Mittheilungen über die Verhältnisse nicht anders als steigen.

Wollen wir danach den Mann aus Einflüssen erklären, so wird uns das schwer, und wir sehen uns doch vorzugsweise auf eine starke, auch durch hemmende Elemente nicht zu unterdrückende Naturanlage hingewiesen, einer gründlichen Natur, einer nach Kenntnissen und zwar nach rationellen Kenntnissen, d. h. Erkenntnissen strebenden Natur, und eines Charakters. „Vom Vater hab' ich. — vom Mütterchen hab' ich" wird uns hier sehr verleidet. Der Vater war ein Mann des Geschäfts und ein Lebemann, ohne alle ideale Richtung und ohne alle Neigung den Studienrichtungen des Sohnes irgend förderlich zu sein. Er nahm an den Comptoirgeschäften den nothwendigen Antheil, liess aber gern andere für sich arbeiten: er hielt sich viel und gern auf seinen Landsitzen auf. In der Stadt gab er gern Männergesellschaften, wo es heiter herging „over the bottle", in denen der Sohn sich langweilte, der sie fade und nichtig fand und sich nach seinen Büchern sehnte. Denn nach Belieben fernhalten durfte der Sohn sich nicht. Die Mutter, von französischer Abkunft, war eine strenge Calvinistin, die gesellschaftlichem Umgang, namentlich mit Personen die ihre strengen Religionsbegriffe nicht theilten, abhold war. Dergleichen wir denn wieder bei dem Sohne gar nicht finden. Doch — eines hat er vielleicht von der Mutter, „who was a fair musician", seine Liebe zur Musik und sein Talent für Musik. Denn dass er auch das letztere hatte, beweist dass er in seinem einundzwanzigsten Jahre begann das Cello zu erlernen und noch mit Erfolg erlernte. Er spielte mit seiner Mutter Händel, und noch eine Reihe von Jahren nach seiner Verheirathung zusammen mit seiner Frau. „Up to this period he and his wife used to play duets on two violoncellos, as well as pianoforte duets with his accompaniment" (S. 41). Lesen wir hierbei etwas in dem Tagebuche das er als Bräutigam führte 1818. 1819.

„ . . Nach Tisch las einiges in Schillers Don Carlos: dann

spielte auf dem Bass von halb 8 bis 9." oder: „played some of Bach's concertos in the evening." oder: „in the evening played Mozart's La ci darem la mano and other pieces." oder: „aufgestanden ein wenig vor 9. Frühstückte und las noch etwas weiter im Edinburgh review, war aber wenig aufgelegt zu irgend etwas, da mir so miserabel ums Herz war. Diese Niedergeschlagenheit dauerte, bis ich den Brief von meiner lieben Henriette erhielt um 1 Uhr, der mich ganz wiederherstellte und tröstete. Ich konnte nicht umhin ihr eine Antwort zu schreiben und ihr das zu sagen. Zwischen 4 und 5 las etwas weiter in Schillers Wallenstein. Dann spielte auf dem Bass bis zum Thee. Trank-Thee und schloss ab [das Comptoir] gegen 8. Las Kants Anthropologie zwei Stunden. Dann beschäftigte ich mich einige Reflexionen niederzuschreiben über Coexistenz von Freiheit und Sklaverei in Amerika. Ging zu Bett um 12."

Diese musikalischen Neigungen brachten ihn in Bekanntschaft und Freundschaft mit musikalischen Grössen, z. B. mit Jenny Lind, die in dem Hause sehr befreundet war, und, was uns besonders interessirt, mit Felix Mendelssohn. Grote, damals auch in der Schweiz, wiewol zu andern Zwecken, machte einen Abstecher, um Mendelssohn, der damals eben (1847) mit seiner Familie in Interlaken zur Erholung lebte, zu besuchen. Was uns darüber in Grotes Brief an seine Frau erzählt wird ist reizend.

Sehen wir uns ferner nach Einwirkungen um, so wollen wir dem tüchtigen Rector der Schule in Charterhouse das Verdienst nicht entziehen, bei dem Grote einen guten Grund „in Latin and Greek" gelegt.

Jetzt nennen wir Niebuhr. Es steht eigentlich nicht geschrieben. Aber man kann gar nicht bezweifeln einen Eindruck von Niebuhrs tiefsinniger und durchschlagender, die herkömmlichen Oberflächen aufwühlender Kritik, geübt an alter Geschichte. Was wir lesen ist, dass Grote einige Jahre nachdem er die Vorbereitungen zu seiner griechischen Geschichte begonnen (im J. 1827) den Wunsch hegte auf den Continent zu reisen und Niebuhr persönlich kennen zu lernen, welcher nach Grote's Recension über Mitfords griechiche Geschichte (1826) sogleich die grössten Erwartungen gefasst hatte. Grote fragte bei ihm über die Zeit an, da er ihn würde treffen können. Niebuhrs interessanter Antwortbrief ist mitgetheilt (S. 52). Aeussere Umstände von beiden Seiten ver-

eitelten es: von Grote's Seite dass „the monetary world became terribly unsettled about this period, and George Grote found it inconsistent with his obligations to his partners to absent himself from England."

Wie ausgebreitet des jungen Grote Studien waren, davon konnten uns schon die obigen Stellen aus dem Tagebuch eine Probe geben. Neben den klassischen Studien finden wir zunächst eine besonders ausgebreitete und intensive Beschäftigung mit Nationalökonomie — nun, für einen Historiker fürwahr kein übles Vorstudium, wie nebenbei gesagt auch die praktische Kenntniss in Geldgeschäften einigen Darlegungen über Geldverhältnisse in der griechischen Geschichte offenbar gar trefflich zu statten gekommen ist. Jene Studien waren damals in England durch Ricardo, durch Bentham, durch den ältern Mill (den Vater des John Stuart) in Schwung gebracht, und es hatte sich, wie uns Frau Grote berichtet, in der jüngern Handelswelt ein grosser Zug dazu kund gegeben. Unser Grote ward als junger Mann persönlich mit den genannten bekannt und bei ihnen beliebt und empfing von ihnen persönliche Einwirkungen, die stärksten von dem eben genannten James Mill zur Befestigung seiner demokratischen Richtung und Ueberzeugung. Die Schilderung dieses merkwürdigen Mannes, eines unerbittlichen Charakters im Denken und im Leben, und seiner Macht „of kindling in his auditors the generous impulses towards the popular side" u. s. w., welche uns S. 22 und 23 gegeben wird, ist ein Meisterstück und würde auch jeder männlichen Feder zur Ehre gereichen. Eine — doch wol recht sonderbare — Beschäftigung, die wir bei der Bildung bedeutender englischer Schriftsteller so oft antreffen, und auch bei Grote, ist die Beschäftigung mit Philosophie, d. h. hauptsächlich mit der „mental philosophy", mit dem sagen wir Sokratischen Theile der Philosophie: wir wollen diesen Ausdruck um so mehr gebrauchen, da uns dabei zunächst eben das wunderschöne Capitel der griechischen Geschichte über Sokrates einfällt, welches gewiss die Einwirkung solcher Beschäftigungen an sich trägt. Es wird uns erzählt (S. 60): im Winter 1829 nahm ein kleiner Kreis lernbegieriger Männer (es finden sich darunter z. B. John Stuart Mill und Roebuck) die Gewohnheit wieder auf, die sie zwei Jahre vorher begonnen,

in Grote's Hause zweimal wöchentlich morgens zusammenzukommen, um halb 9 Uhr früh. Sie lassen dann zusammen — eine oder eine und eine halbe Stunde — Mills letztes Werk „analysis of the phenomena of the human mind, Hartley on mind, Dutrieux's logic" u. s. w.

Was Kant bei Grote bedeutet ist den Kennern seiner Schriften bewusst. Er studirte ihn nach dem Tagebuche gründlich und gelangte allmählich mehr in das Verständniss (. . . „began to acquire a better view of his doctrines than I had before" heisst es einmal) 1819, in täglichem Fortschreiten in den ersten Morgenstunden und in Abendstunden und unter stetem Niederschreiben seiner Gedanken darüber: was überhaupt bei den Studien seine Gewohnheit war.

Daneben will ich nun aus dem Tagebuche von 1822 einiges ausschreiben, wo wir ihn im Studium von Wolfs prolegomena und andern philologischen Arbeiten finden.

5n Decbr. 1822. Aufgestanden etwa vor 8. Las Goguets Dissertation über Sanchoniathon. Ich denke nicht dass seine Räsonnements über die Aechtheit oder Unächtheit dieses Autors die richtigen sind. Las auch seine Dissertation über Hiob: die mich ärmlich dünkt. Abends las ich 60 Seiten von Wolfs prolegomena zu Homer, die mir sehr gut erscheinen.

6n. Aufgestanden um 6 Uhr, da der Anfang mit der Glocke in meinem Schlafzimmer gemacht ist. Fuhr fort mit der Lectüre von Wolfs prolegomena, die sehr viel Unterrichtendes für Litteratur und Manuscripte des Alterthums enthalten. Abends las einige ausgezeichnete Artikel in Voltaire's dict. philosophique, besonders die Artikel conséquent und démocratie. Wolf gelesen bis zum Schlafengehen.

7n. Aufgestanden um 6. Las Wolf. Meine Meinung über ihn nicht verringert. Nach einigen Stellen denke ich er ist ein Freidenker, besonders in Beziehung auf das alte Testament. Schrieb einen Brief an Arthur Gregory, in dem ich die Eindrücke darlegte und bestätigte, welche Mills Artikel „government" auf mich gemacht. Fuhr fort mit Wolf bis zum Schlafengehen. Ich komme langsam vorwärts mit ihm, da ich fortwährend Noten niederschreibe.

8n. Aufgestanden um 6. Beendete Wolfs prolegomena und meine Noten darüber. Nach dem Frühstück setzte ich mich an Diodorus Siculus, nachdem ich vorläufig einen Blick auf Heyne's vorgesetzte Dissertation über die Quellen seiner Geschichte geworfen. Ich spare dies auf bis ich den Geschichtsschreiber selbst beendet. Las Diodor bis 2 Uhr — ungefähr 35 Seiten, da

ich es nöthig fand Noten niederzuschreiben von beträchtlicher Länge.

9n. Aufgestanden um 6. Verwendete an diesem Tage alle meine Lesezeit auf Diodor, und kam auf 80 Seiten, unter niederschreiben von Noten. Er scheint ein vernünftigerer Schriftsteller als ich erwartet hatte. Einige Artikel im dict. philos. füllten unwirsche Momente aus. Der Artikel „Wunder“ (miracles) ist bewundernswürdig.

Die Gewohnheit seine Gedanken bei der Lectüre weitläufig niederzuschreiben hatte er durchaus. Es ist, wie uns Frau Grote verräth, durch ihre Fürsorge der grösste Theil dieser Studien- und Vorstudienpapiere erhalten worden. Wie viel Interessantes müssen sie enthalten für jeden, den es erfreut und belehrt einem so vielseitigen und wahrheitsuchenden Geiste bei seinem Fortstreben gewissermassen in die Karte zu sehen!

Aber sehen wir aus der Studirstube wieder ins Leben. Die Reisen — auch im Comptoir hatten die Partner abwechselnd Anspruch auf holi-days — führen wegen der leidenden Frau einigemal in Bäder, auch in deutsche, oder in die Schweiz, nach dem beliebten und auch durch Freunde heimathlichen Paris, nach Italien vom Herbst 1841 bis in den März des nächsten Jahres, bis Pästum. „we obtained admittance into the great temple of Neptune (or Poseidon, as Grote always respectfully called that ancient divinity) — this visit to the temples of Paestum was one which afforded the deepest interest to George Grote. The remote past of Poseidonia rose to his mind, long familiar with the circumstances of its origin and with the reverential objects of these grand edifices: the sight of these awakening the solemn memories of the people whose early history had formed the favourite subject of his studies through life. He strolled through the temple of Neptune rapt in thought, speaking but little, and moved to wonder and admiration by the beauty and grandeur of the architecture, the imposing size of the columns and the harmonious colours of the marble mellowed by the effect of two thousand years of time.“ Eine der Reisen war im eigentlichen Sinne eine Studienreise, wenn auch nicht in Bibliotheken. „Jene grossen, zum Kriege führenden Zerwürfnisse der Schweizer Cantone im Jahre 1847 erschienen ihm so auffallend ähnlich denjenigen, die in der alten griechischen

Welt im Gange waren zwischen benachbarten Staaten, dass er den Entschluss fasste sich durch persönliche Erkundung über diese Zustände zu unterrichten". Zwei Briefe an seine Frau und eine dritte Darstellung über seine Eindrücke, die er nach seiner Rückkehr hinzufügte, wurden dann zusammen gedruckt. Einige Monate nach dem Erscheinen kam Lord Palmerstons Privatsecretär zum Verleger und verlangte dringend ein Exemplar dieser Briefe über die Schweiz. „Ich habe kein Exemplar mehr". Sie müssen mir auf jeden Fall eines schaffen. „Warum denn so dringend?" Weil Lord Palmerston gestern in Windsor war, wo Prinz Albert ein ganz besonders ernstes Interesse für die Schweizer Zerwürfnisse zeigte und bald den Lord fragte, ob er Grote's kleines Buch gelesen. Lord Palmerston erwiderte er habe es nicht gesehen. Dann, sagte der Prinz, können Sie nicht im Stande sein auf eine gehörige Erörterung über die Schweizer Angelegenheiten einzugehen: ich bitte gehen Sie und studiren Sie es unverzüglich.

Grote's parlamentarische Thätigkeit fällt in die Jahre 1832 —1841. Stets die öffentlichen Zustände mitlebend, auch wol mit einem politischen Pamphlet sich betheiligend hatte er doch die Zerstreuungen und den Zeitaufwand gegenüber seinen Studien und dem Ziele seines grossen Werkes gescheut und einer persönlichen parlamentarischen Theilnahme sich nicht hingeben mögen. Nachdem aber die Reformbill durchgegangen, hielt er es doch für geboten auch persönlich als Parlamentsmitglied einzutreten für die Entwicklung der Reform und aller der Massregeln, die er mit der vorgeschrittensten liberalen Partei als Consequenzen des reformirten Parlaments erstrebte. Er meldete sich als Candidat für die City von London. Sein Anschreiben an die Wähler vom 22. October 1832 wird mitgetheilt (S. 71). Die darin zuerst genannten Massregeln, welche als Ergänzungsmassregeln nöthig seien um die Reform in Wirksamkeit zu setzen, sind geheime Abstimmung und dreijährige Parlamentswahl. Diesmal und noch zweimal ist er als Vertreter der City ins Parlament getreten und hat bei den wichtigsten Massregeln sich eingreifend betheiligt. Seine maiden speech war über die geheime Abstimmung. Hervorgehoben werden z. B. noch speech on Irish Municipal Reform Bill, on the Syrian question; einen hervorstechenden Antheil nahm er

an der Opposition gegen die Massregeln der Regierung über Kanada, kurz bei einer grossen Zahl der wichtigsten innern und äussern Fragen. Aber es sahen die Radicalen sich in ihren Hoffnungen auf die Erreichung ihrer Tendenzen getäuscht, und so meldete er sich zum vierten male 1841 nicht wieder und trat von einer weitern persönlichen parlamentarischen Betheiligung zurück. Sehr thätig ist er fortwährend für die Londoner Universität gewesen, mit der auch eine Vorbildungsanstalt, eine Art Gymnasium verbunden ist: hier hatte auch er schon für die Aufrechterhaltung des Griechischen zu kämpfen. Auch ward er in den Aufsichtsrath des brittischen Museums gewählt. Und aller dieser Aemter hat er mit der grössten Regelmässigkeit und Gewissenhaftigkeit gewartet.

Im Jahre 1869 bietet ihm Gladstone in einem schmeichelhaften Schreiben die peerage an: die Annahme müsse haben „the important effect of adding strength to the house of Lords for the discharge of its weighty duties". Den Tag darauf lehnt es Grote in einem höflichen und motivirten Schreiben ab (S. 307): „ich weiss tief und dankbar die Ansichten zu würdigen, welche Sie so gütig waren über meinen Charakter und meine Dienste auszusprechen" u. s. w. Aber er bittet um die Freiheit „respectfully, yet very decidedly" ablehnen zu dürfen. „Ich sage wenig über den ehrenwerthen Status und Titel, welche für mein Alter und für meine Art zu empfinden mir eine unwillkommene Veränderung sein würden." Hauptsächlich aber, er könne keine neuen öffentlichen Pflichten übernehmen: am wenigsten, und mit Recht bezeichne Gladstone die Pflichten für das Oberhaus so, „weighty duties". Bei seinem grossen Interesse für die Förderung des höhern Unterrichts nach den Grundsätzen der Londoner Universität und des University College sei viele Zeit und Energie für diese Anstalten in Anspruch genommen: ebenso durch seine Sorge für das brittische Museum, das er für einen Gegenstand hoher nationaler Wichtigkeit halte. „Last, though not least bin ich beschäftigt mit einem Werke über Aristoteles, welches eine Fortsetzung bildet meines Werkes über Platon und welches ich fest entschlossen bin zu beenden, wenn mir Gesundheit und Energie erhalten bleiben. Ich fühle (da ich jetzt fast 75 Jahre alt bin) dass ich keinen Ueberschuss von Kraft habe

für andere Zwecke." Es folgen Billete, eines von Gladstone an ihn, ein anderes von Granville an seine Frau, worin sie ihr Bedauern ausdrücken. Er ward kein Lord. Er blieb — mit völliger Zustimmung der Mistress Grote — „a plain citizen".

Studium und Leben spielen hier stets in einander. Es sind weite und breite Verhältnisse, in welchen wir uns bewegen, weit abliegend von den gewöhnlichen äussern und innern angustiae des Gelehrten- und Professorenthums. Auch dürfen wir wol aus deutschen Verhältnissen, wenn wir Analogien suchen, uns nicht dahin wenden, sondern etwa an Männer wie Wilhelm von Humboldt denken. — Grote wurde 77 Jahre alt (starb 1871).

Der hochbetagte Minister von Schön, in der Musse auf seinem Gute Arnau bei Königsberg lebend, hatte durch Varnhagen Nachricht über das Grotesche Werk erhalten, und war bei der ersten Bekanntschaft, die er nun selbst gemacht, so erfüllt davon, dass er mit steter dringender Ungeduld nach den weiter erscheinenden Bänden verlangte. Ref. machte dabei den Vermittler, ihm diese von der hiesigen Bibliothek zukommen zu lassen, und ist dadurch im Besitze mehrerer charakteristischer Briefchen und Zettelchen des bekannten Mannes. Eines lautet so:

Arnau, 30. Januar 1853. Es ist länger als drei Monate, dass Hr. Varnhagen von Ense mir schrieb, dass er schon den 11n Theil von Grote's history of Greece besitze. Hat unsere Bibliothek diesen Band noch nicht erhalten?

Mein Freund, der Director Meineke, hat mich benachrichtigen lassen, dass die Berliner Philologen den hohen Werth des Groteschen Werkes vollkommen anerkennen, aber (Ew. Wohlgeboren müssen mir die Mittheilung zu gut halten) nicht weil Grote der erste Staatsmann ist, welcher als solcher uns ein Bild von Griechenland giebt, sondern weil der Mann gutes Quellenstudium gemacht habe. Allerdings war zu dem Bilde, welches Grote liefert, Quellenstudium nöthig, wie Zähne zum Essen und Claves zum Clavierspielen nothwendig sind. Aber den Berliner Philologen scheint es auf den Ton, der doch das Wesen des Clavierspielens ist, nicht anzukommen, und so ist ihr Urtheil zwar zunftgerecht, aber doch beschränkt. Ich empfehle mich ergebenst.

Schön.

Erinnerungen an Christian August Lobeck.

(geb. 1781, gest. 1860, seit 1814 Professor in Königsberg.)

1860.

Es ist gewöhnlich, die Männer, welche sich aus Dürftigkeit und Armuth zu hoher Bedeutung emporgearbeitet, als lehrreiche moralische Muster aufzustellen. Uns steht Lobeck, der zu jenen Männern gehört, für solche Auffassung zu hoch: und an ein höher stehendes Publikum wünschen wir uns zu wenden. Wir betrachten ihn mit Freude und Bewunderung als eine grosse Natur, welche durch die Hemmungen der Armuth ihren sicher eingegebenen Weg ging, wie andere grosse Naturen durch die Ablockungen des Reichthums. Und wenn uns seine frühere Entbehrung interessirt als Freunde und weil solche Erlebnisse die Anziehungskraft des Abenteuerlichen haben, so interessirt uns mehr und jetzt namentlich, wo wir den Mann wol in seiner dauernden Bedeutung uns vergegenwärtigen mögen, wenn wir hören, dass er seinen Weg zum Philologen fand, obgleich seine früheste Erziehung der Art gewesen, dass er erst auf der Universität die Anfänge, wie er selbst gesagt, und ich will es mit seinen Worten sagen, das Dekliniren und Konjugiren nachholen musste. War überhaupt damals der Sprachunterricht auf den Gelehrtenschulen, und namentlich im Griechischen, ein meistens noch sehr beschränkter — dass z. B. von Plato, von Tragikern nicht die Rede war — war er's vorzugsweise auch in der damaligen Schule seiner Vaterstadt Naumburg, die mit fünf Lehrern besetzt war, lauter Theologen, unter denen sein eigner Vater der Rektor — damals schon ein hochbejahrter Mann —, so wurde es mit Lobeck noch weniger genau genommen, da er bestimmt war — ich bitte es recht zu denken — da Lobeck

bestimmt war, ein Jurist zu werden. Jura zu studiren, ging er in seinem 16 Jahre (wol noch 1797) nach Jena. Doch schon das nächste Halbjahr zog er nach Leipzig, um Theologie und Philologie zu treiben. „Ernesti", erzählte er einmal, „war schon todt. Ich hörte Beck und Hermann: beide waren für mich zu hoch, besonders Hermann. Ich musste also vorzüglich häusliche Studien treiben, und trieb es auf die verkehrteste Art. Ich excerpirte, und zwar damals das griechische Lexikon des Schrevelius und lernte diese excerpirten Vokabeln auf Spaziergängen auswendig. Ich excerpirte — die Beckische Weltgeschichte, besonders um der Litteratur willen." Dennoch war es Hermann, den er seinen Lehrer nannte und von dem in sehr kurz gefassten „biologischen Nachrichten ad amicos" er sagt: „am bildendsten wirkten auf mich Hermanns anregende Vorträge, der in der Folgezeit mich mit seiner dauernden herzlichen Freundschaft beehrte". Nach vollendetem Triennium bestand er das theologische Predigerexamen. Dass nachher im ersten Jahre seiner Privatdocentschaft in Wittenberg von dem „Adjunkten Lobeck" Vorträge angezeigt sind über das erste Buch Mosis und die vornehmsten Psalmen, mag als Kuriosum angeführt sein. Ob seine Beschäftigung mit Theologie sonst einen dauernden Einfluss auf ihn geübt, ob auf seine ungewöhnliche Kenntniss der Kirchen- und Dogmengeschichte, ob auf eindringliche Erkenntniss schikanöser Textesinterpretation, die calumniae interpretantium an dem Bibeltexte, wie er's einmal genannt, lässt sich bei einem Manne wie Lobeck nicht sagen. — Trotz diesem Nebenstudium und trotz jener dürftigsten Vorbereitungen, mit welchen er auf die Universität gekommen war, konnte er sich nach 5 Jahren als Docent in Wittenberg habilitiren, am 5. Juni 1802 (an seinem Geburtstage). Dies geschah mit einer Abhandlung, die gegen Lessing gerichtet war: „Dii veterum adspectu corporum exanimium non prohibiti". Lessing hatte in der Abhandlung: „Wie die Alten den Tod gebildet", den Satz aufgestellt, dass nach den Ansichten der Alten die Götter durch Berührung oder Anblick eines Todten verunreinigt würden. Lobeck weist nach und es ist unzweifelhaft, dass dies als allgemeine Religionsansicht genommen falsch ist, und dass einzelne Stellen, namentlich auch Euripideische, auf welche sich Lessing be-

rufen, nur Ausnahmeansichten sind. Die Abhandlung des 21jährigen Jünglings erfreut durch ein fast keckes Motto (ἕλοιμί κεν ἤ κεν ἁλοίην), das gleichsam die Gefahr und doch das gute Vertrauen, sich mit Lessing zu messen, auszudrücken scheint. Eine grosse Frische durchweg, eine grosse Reife in der bereits sehr sichern und schönen Latinität und überhaupt schon das deutliche Streben nicht nur, sondern auch Gelingen einer schönen Darstellung. In späteren Jahren würde er einige Argumente, die zu wenig beweisen, verschmäht und die Masse positiver Beweisstellen reichlich vermehrt haben.

Seine äusseren dürftigen Verhältnisse bewogen ihn gegen Ende d. J. 1807 oder Anfang 1808, auch das Conrektorat am Lyceum zu Wittenberg anzunehmen, dann das bald darauf erledigte Rektorat. Da hörte man denn den Ephorus der Anstalt, Nitzsch, wol rühmen, „wie der Rektor Lobeck einen ganz andern Spiritus in die Schüler brächte, mit welchem hingebenden Eifer er sie — Griechisch konjugiren lehrte“. Indessen der Rektor Lobeck empfand die Sache doch anders. Er gab sehr bald (jedenfalls hatte die Sache ihr Ende im Jahre 1810) sein Rektorat auf. „Da ich sah“, sagte er mir einmal, „dass ich an der noch schlecht unterstützten Schule nichts leistete, und an meinen Arbeiten mich äusserst gehindert fand, so gab ich das Rektorat auf.“ „Ein grosses Opfer“, fuhr er fort, „bei den damaligen schlechten Besoldungen war es nicht: es waren wenige hundert Thaler.“ So sagte er. Die jetzigen Universitätslehrer zerfallen bekanntlich in zwei Klassen, in solche, welche wenige hundert Thaler Zulage erhalten, und in solche, welche sie nicht erhalten. Sie beide fordere ich auf, den Heroismus, den Lobeck abläugnete, gebührend anzuerkennen. Seine Einkünfte blieben also, was er als Kustos der Bibliothek bezog; das war eine freie Wohnung und 50 Thaler. „Das zum Unterhalt Fehlende“, erzählt er, „verschafften nothdürftig Privatstunden, namentlich mit jungen Medizinern, Uebersetzung ihrer beim Fakultätsexamen einzureichenden Abhandlungen aus dem Deutschen ins Lateinische und mündliche Uebungen.“ Wir wussten also nicht, was wir thaten, ich wie einige andere sehr ergebene Freunde Lobeck's, als wir uns ganz vor kurzem gegen die lateinischen Abhandlungen der

Mediziner erklärten, wir wussten nicht, an welche weise Einrichtung der Natur wir die Axt zu legen uns vermassen.

Es bewegte sich also schon jene seine Erstlingsschrift auf dem Gebiete der griechischen Religionsanschauungen und Religionsgebräuche, in welchem 27 Jahre später (1829) das bewunderungswürdige Buch über die griechischen Mysterien hervorgehen sollte, von welchem Wilhelm v. Humboldt einst äusserte, es sei unmöglich in einem höhern Grade Tiefe der Forschung und Vollendung der Darstellung zu verbinden. Dies Urtheil gilt freilich von allen Lobeckischen Schriften; indessen hatte immerhin im Aglaophamus die Darstellung um vieles ein freieres Feld. Hier haben wir 27 Jahre; das Andere, was er ohne Zweifel schon damals koncipirte und woranf er seine Beobachtung und Lektüre schon damals richtete, liegt noch heute unvollbracht. Er hinterlässt es in einem Koffer zusammengelegt. Da sieht man in den Abgrund der gewaltigen Sammlungen, aus denen die beiden grossen Werke der griechischen Mythologie und der Alterthümer des griechischen Religionsrituals hervorgehen sollten. Dieses sollte z. B. auch eine vollständige und kritische Bearbeitung der Orakel enthalten. Die Mythologie war er seit einer Reihe von Jahren nunmehr entschlossen deutsch zu schreiben. Wie sich mit der Ausarbeitung und Durchforschung zum Druck seine ganze Anschauung des griechischen Götterthums erst völlig würde abgeklärt und geschlossen haben, so würde dabei der Name Mythologie, dessen er bisher herkömmlich sich zu bedienen pflegte, wol ohne Zweifel gefallen sein. Hat er doch den erläuternden Titel seines Mysterienbuchs nicht einmal geschrieben: „Ueber die Mysterien der Griechen", sondern: „Ueber die Gründe der mystischen Theologie der Griechen" (De theologiae mysticae Graecorum causis). Und so war es ihm wahrlich nicht um die Mythen zu thun, deren vielverborgner und schrecklich von Alten und Neuen entstellter Thatbestand freilich nothwendig festzustellen war, eben so als doch für die Mysterien festgestellt werden mussten die Thatsachen, wie z. B. jene, ob dort wirklich sanskritanisch gesprochen — oder wozu Kant geneigt — tibetanisch. Wie lächerlich dieser Sanskritgötze unter Lobeck's kritischer Berührung zusammenstürzte, ist wol auch in weitere Kreise gedrungen. Darum

habe auch ich aus vielen Beispielen an dieses wieder erinnert. Und wie lebhaft taucht dabei, schon bei ihm allein der Gedanke des unermesslichen Verlustes empor! Das Ziel also waren auch hier die Gründe der Mythologie: also zunächst die Religion. Wie aber der Titel des Buches nun geworden wäre, wer wollte sich des Versuchs vermessen, das zu erfinden? Denn man erinnert sich, dass Lobeck's Wesen, niemals trivial und stets geschmackvoll zu sein, bis in die überraschenden Büchertitel sichtbar ward, wie im „Aglaophamus". Von Lobeck's Büchern ist nur eines, zu welchem die Horazische Frist der neun Jahre ihm ungefähr ausgereicht, sein erstes Buch, die erste Ausgabe des Ajax (1809). Alle übrigen gehen über das Doppelte, das Dreifache hinaus und entziehen sich in dem Prozess ihres Werdens, Emporbildens und Emporreifens in Geist und Ausführung aller Berechnung. Rascher folgten — offenbar wegen der länger gereiften Vorarbeiten — seine letzten Bücher. In den ersten (etwa 30) Jahren seit seiner Erstlingsschrift bis 1829 erschienen also die drei Werke Ajas, Phrynichus und Aglaophamus. Dann mit dem Jahre 1835 beginnt gleichsam eine zweite Periode, in welcher er den Bau seines Sprachgebäudes, Erfindung an Erfindung fügend, festhielt und von dieser Beschäftigung festgehalten wurde. Wem es keine blosse Namen sind, wenn erwähnt wird, dass 1835 die ganz erneuerte zweite Ausgabe des Ajas erschien, zwei Jahre darauf (1837) die Paralipomena, wieder nach zwei Jahren (1839) seine Bearbeitung des Buttmann, dann 1843 die Prolegomena zur Pathologie, 1846 das Rhematikon — dann freilich nach etwas längerer Pause von etwa 7 Jahren (1853) der erste Band zu der Pathologie selbst, der wird, ja wenn er blos die Ausarbeitung und Vollendung der Form, welche sie bei Lobeck immer hat, ins Auge fassen wollte, auch über die Schnelligkeit dieser Bücher in diesen 18 Jahren erstaunen. Und ausserdem hatte er indessen noch an einem Werke über seltenere griechische Syntax, in eigenthümlicher jetzt nicht gebräuchlicher Form angelegt — Schematologie genannt — auch dieses soweit gearbeitet, dass er plötzlich zu einer neuen akademischen Vorlesung damit auftreten konnte, der hochbetagte Mann, die er nur noch ein zweites Mal zu halten erlebte.

Und wer nun in jenen Jahren mit ihm umging und oft nach wenigen Tagen von den neuen Gesichtspunkten, die er erfasst, von den neuen Fragen, die ihm aufgestiegen, von den zu ihrer Lösung bereits angelegten Anstalten betroffen werden musste, dem konnte sich vollkommen treffend das Wort aufdringen, das Göthe über Schiller sagt: „er hatte ein furchtbares Fortschreiten“.

Doch wir gehen noch einen Augenblick zurück auf sein erstes Buch, den Ajas, das ihm alsbald seinen anerkannten Namen begründete: so hinausgehend war es durch scharfsinniges und scharfes Eindringen in das Verständniss über die gewöhnlichen Grenzen, durch Fülle, durch einen Umfang der Lektüre, wie allerdings schon damals vielleicht niemand an sich wiedererkannte. Und freilich war diese Arbeit vollendet unter einer Armuth, in welcher er die nothwendigsten Ausgaben des Sophokles nicht sich anschaffen konnte, so dass er die Anmerkungen anderer Herausgeber durch Freunde sich musste abschreiben lassen oder aus den auf kurze Zeit entliehenen Büchern sich selbst abschrieb. „Ich hatte damals“ — schrieb er in der Vorrede der zweiten Ausgabe — „zur Studiengenossin die Armuth, die manche für eine Mutter der Studien halten, die meisten für eine Stiefmutter.“ Man wird bei diesen Worten gern wissen wollen, wofür er selber sie hielt. Ohne Zweifel für das letzte. Niemand wird von Lobeck Aeusserungen gehört haben, als ob er die dürftigen Verhältnisse seiner Jugend für ein Glück oder für eine besonders wohlthätige göttliche Fügung gehalten: er so wenig als Schiller. In kleinen Verhältnissen geboren, war er über diese so kleinen Anschauungen emporgeschwungen. Und in diesem Sinne war gleich eines seiner frühesten Legate für bedürftige Privatdozenten bestimmt. In demselben Sinne, wie er noch im letzten Jahre seines Alters, als er das Missgeschick mehr und mehr sich abstumpfender Sehkraft erfuhr, alsbald sich erinnert fühlte, eine Summe (es waren tausend Thaler) dem Blindeninstitute zu überweisen.

Jenes sein erstes Buch ist das einzige, welches die durchgängige Form eines Kommentars hat. Denn die Form war dem, was in ihm präformirt lag, zu enge. Aus der Zerstreutheit des Einzelnen strebte er, selbst um das Einzelne zu verstehen, zum Ganzen. Denn so war sein Geist: so weit, so

kühn, so wahrheitstief. Ein für geringere Geister endloses Ganzes erfassend, stürzte er sich in das Meer der Untersuchung, so weit und bewegt es war; zwischen dem Kleinsten und Grössten, zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen war im Gebiete der Wissenschaft für ihn eben so wenig eine mögliche Trennung als etwa für Spinoza im Gebiete des Universums.

Und das giebt jeder Seite, die er geschrieben, den ganz eigenthümlichen Stempel: die Fülle ohne Atomistik, das Emporquellen bald wie aus einem Chaos, bald Emporringen der zum Zusammenwirken präformirten Elemente. Daher denn auch Lobeck nie ein augenblicklich angeregtes Thema sich wählte; abgeschlossene Monographien gab es für ihn nicht. Und so im Ganzen, wie er schrieb, so studirte er auch. Bücher, die sonst nur nachgeschlagen werden, wie Fabricius, du Cange, er las sie. Warum nicht? Er, um hier ein schönes Wort anzuwenden, das Voss über Lobeck gesagt, „er weidete dabei seine Musentrift selbsterzogener Gedanken".

Wenn er nun für sein sachliches Feld so weit seine Gesichtspunkte fasste, wie wir berührt, dessen Spuren, wie wir sahen, schon seine Erstlingsschrift enthielt, so erstaunen wir noch mehr, dass er die Beobachtung der s p r a c h l i c h e n Dinge noch nebenbei zugleich in seinen Bereich gezogen, und in demselben oder weiterm Umfange. In der Vorrede seines Phrynichus, 1820 erschienen, sagt er, der Entschluss, den Phrynichus zu ediren sei ihm gekommen „Orphicarum quaestionum *παρεμπόρευμα* quaerenti", d. h. also im Bedürfniss nach einer Nebenbeschäftigung auf dem Wege seiner Untersuchungen zum Aglaophamus. Was nur in so fern nicht richtig sein wird, als es aussieht, er hätte diese Nebenbeschäftigung auch unterlassen können. Die eigentlichen Anmerkungen zu Phrynichus erläutern, wie der Autor es an die Hand gab, eine Menge einzelner Beobachtungen über abweichenden Sprachgebrauch in verschiedenen Zeiten der griechischen Sprache (wobei u. A. häufig die Abweichungen des testamentlichen Sprachgebrauchs von sonstiger Gräzität zur Sprache kommen). Aber er konnte dabei nicht stehen bleiben. Er fügte als zweite Hälfte sogleich hinzu Abhandlungen, in welchen er die einzelnen Erscheinungen unter grosse Gesetze ordnete, und hiemit zuerst wurde er für die griechische Wortbildungslehre geradezu der

Schöpfer in derselben Zeit, als Jakob Grimm für die deutsche Sprache dies leistete. Und diesen Bau — ganz sein Eigenthum in Gewinnung und Prüfung des Materials aus allen Adern, in Plan, Ordnung und Kunstbenahmung, in Ausbau und Aufputz — führte er weiter und weiter. Es hob und ward und fügte sich zu seiner Gestalt immer grösser und weiter unter dem erneuerten Erstaunen von Jedermann und der selbst hochbedeutendsten Kunstgenossen über den fabelhaften Baumeister.

Doch wir müssen uns einen Augenblick erholen. Mir wenigstens schwindelt von dem blossen Umblick, den wir nehmen mussten. Wir wollen diese Erholung nehmen in der Naivität, mit welcher er selbst diese seine geistige Thätigkeit auffasste. In den biologischen Nachrichten sagt er: „meine obwol schwächliche Gesundheit hinderte mich doch nur selten auf lange Zeit an meinen Arbeiten, bei welchen ich nicht nach glänzenden Resultaten, sondern allein nach einer gewissenhaften möglichst vollständigen Darlegung des weit zerstreuten Stoffes strebte.“ Wie gesagt, wenn er selbst es so ansah, so lieben wir darin die Naivetät und die Bewusstlosigkeit des Genies, welches sich selbst nicht kennt. Hatte er doch mitunter einen Zug zu dem Glauben, dass eigentlich alle Menschen gleich begabt seien und nur der Fleiss den Unterschied mache. Oder hörte man ihn doch sagen: „hätte man nur Zeit: an Stoff fehlt es nicht: es liegt ja da, man braucht es nur zu nehmen.“ Oder hatte er einmal in früheren Jahren an Meineke die naive Frage gerichtet — welche Philologen verstehen werden — ob denn nun seine Sammlungen wol besser wären als die von Fischer zu Weller? Wenn wir aber eine geheime Ahnung haben müssen, dass auch andere Leute eine solche Vorstellung von Lobeck haben, er sei ein gewissenhafter, möglichst vollständiger Darsteller des weit zerstreuten Stoffes, so müssen wir erinnern, dass, was bei ihm geniale Naivität war, bei den Anderen eine Dummheit ist. Denn für's Erste lässt sich der Stoff in keiner wissenschaftlichen Frage vollständig sammeln, ohne den genialen Takt, welcher für sein Thema da bedeutende, ja die bedeutendsten Belege, da das bedeutendste Material entdeckt, wo der gewissenhafte Sammler noch gar keine Beziehung ahndet und mit sogenannten „klassischen

Stellen“ zu Werke geht: leider noch immer gewöhnlich genug und lächerlich mehr als genug; sodann, weil ohne die Gabe, welche den Menschen selten, den Gelehrten seltener vergönnt ist, die Kritik, das heisst nämlich Gabe des Urtheils und Kunst des Urtheilens, jene gewissenhafte Anhäufung immer nur eine Anhäufung bleibt, der gegenüber es nur eine Gewissenhaftigkeit giebt, sie ja nicht zu benutzen. Und nun für Lobeck insbesondere ist jene Anschauung von seinen Arbeiten doppelt thöricht, weil zu Lobeck's Charakteristik recht eigenthümlich gehört, dass ihm alles Angehäufte, Wüste ein Gräuel war, nicht nur seinem Verstande, sondern weil er einen ausnehmenden Sinn für Form und schöne Form und einen seltenen Geschmack besass. Und hiemit sind wir noch auf eine sehr wesentliche Eigenthümlichkeit gekommen seiner Schriftstellerei wie seiner Person. Es war ein Mann voller Grazie, welche sich in seinem sittlichen und gesellschaftlichen Gebaren zeigte — hier konnte man wirklich lernen, was Höflichkeit des Herzens sei — alles wenig Ueberlegung bei ihm oder gar System, sondern geniale Natur — und sich zeigte in jedem Worte, das aus seinem Munde oder aus seiner Feder ging. Er mochte deutsch reden oder lateinisch oder griechisch — denn auch dies that er mit Virtuosität und übte es einigemal zu Zeiten, wo die Grazie zu thun es erlaubte — es war immer derselbe Reiz, und an ihm bewährte sich trefflich das Göthische Wort:

Die Schönheit ist sich selber selig,
Die Anmuth ist unwiderstehlich.

Es giebt auch andere treffliche, zuverlässige, wohlwollende, geachtete, auch geliebte Männer: aber ein so allgemeines liebliches Zutrauen des Publikums erwerben sich nur die graziösen Naturen, die bei aller ihrer Tiefe die Kinder ansprechen wie die Erwachsenen, die Männer wie die Frauen, die gleich und anders Gesinnten, die Hohen und die Niederen. So war es mit Lobeck. Auch der Kleinbürger kannte, — wie man zuletzt wol hörte — „das kleine alte Männchen“ wohl. Ein Gespräch anzuknüpfen, war ihm leicht und natürlich, und mit naiver Sicherheit that er es auch Unbekannten gegenüber, dass man sich verwunderte, wenn hinterher die Frage kam: wer waren diese Leute? Wissen Sie's? Der Reiz witziger Kombination oder paradoxer Ansichten etwa auch über die

nächsten Zeit- oder Zeitungsereignisse, womit er das Gespräch zu unterhalten liebte, blieb nicht leicht aus, oder auch einer auffallenden unbeabsichtigten Aeusserung aus seiner innersten Art, welche vielleicht im ersten Augenblick nicht ohne Lächeln angehört, doch vollkommen verstanden und gewürdigt wurde. Wie wenn er einem Kaufmann, der über den Unfleiss seines studirenden Sohnes sich beklagte, dass er diesen oder jenen Tag von fremdartigen Dingen abgezogen gar nicht zum Studiren käme, überrascht und ungläubig antwortete: „wirklich! einen ganzen Tag!?" Aber man wusste ja, dies sei der Mann, der hochberühmte, der auch von den Söhnen hochgefeierte Mann, der im Sommer um drei, im Winter um vier Uhr seine Studien beginne, der unbekümmert demgemäss seine ganze Lebensweise ungewöhnlich geordnet, dass er in der Regel um 11, bisweilen um 10 seine Mittagstunde hielt. Und ist es wahrlich doch nie jemandem eingefallen, deshalb Lobeck für einen Sonderling zu halten. Denn jedermann fühlte es ihm immer an, dass an diesem Manne eine Affektation eine Unmöglichkeit sei, man fühlte, dass alles zu einem Wahren und Ganzen zusammenstimme. Und wahrlich selten ist wol ein Mensch, ein Gelehrter so sehr ein Ganzes gewesen als Lobeck. Ist es nicht eine so häufige Erscheinung dass — man erlaube mir den Ausdruck — der Gelehrte besonders liegt und der Mensch besonders? Und fast möchte man darin ein wohlthätiges Heilmittel der Natur erkennen: denn die Anzahl der bedeutenden Bücher würde sonst noch viel kleiner sein. Bei Lobeck war es anders. Der Erforscher griechischer Religion, der Kenner der Entwicklungsgeschichte der Dogmen konnte kein kirchlich Rechtgläubiger sein, der Erklärer griechischer Dichter nicht geschmacklos, der Sprachkundige kein schlechter Stylist. Ja aber auch im Aeussern fand man ihn ausgesprochen wieder. Den gar nicht auf das Weltmännische gerichteten Mann mochten etwa die — wie soll ich sagen? etwas schüchternen und ungeübten Manieren bezeichnen. Gewiss aber bezeichneten seine geistigen Eigenschaften der kleine, wenig materielle Körper, die spitzen Formen seines Gesichts in Nase und Kinn, das strahlenschiessende Auge, die Milde seiner Wangen, endlich die ungewöhnliche Beweglichkeit als Spiegel der ewigen Bewegung seines Geistes. Er hatte keine Ruhe:

auf dem Katheder stehend, war er in ewigen kleinen Schwankungen und Bewegungen; bei Besuchen war es schwer, ihn zu halten, ihn zum Sitzen zu bringen. Noch aus meinen Studentenjahren erinnere ich mich, wie er einst zu Lachmann eintrat, um etwas nachzuschlagen und zwar in einem Folianten, und in fröhlichem Austausch des Gesprächs hin und her sich bewegend, hatte er den schweren Folianten schon in der Hand. „Aber das Buch ist ja schwer! So setzen Sie Sich doch." „Nein, nein," sagte er und plötzlich auslachend: „*δός μοι πᾷ στῶ*" (in ächtem Original-Dorisch die bekannten Worte des Archimedes: gieb mir, wo ich stehe).

Doch wir kehren zurück zu den Grazien seiner Rede. Von seinen bei Gelegenheiten gehaltenen Reden sind ein paar durch Druck zu grösserer Verbreitung und Berühmtheit gelangt: seine Worte über Herbart, welche die Herausgeber der Herbartschen Werke als einen schönen Schmuck ihrer Vorrede einfügten; vor Allem die Worte, die er 1844 bei dem Jubiläum unserer Universität in Gegenwart des Königs sprach, wodurch sie ihr eigenthümlich würdiges, fast prophetisches Kolorit erhielten. Seine gewöhnlichen akademischen Gelegenheitsreden haben bei uns mit Recht grossen Ruhm und grosse Theilnahme gewonnen. Er selbst wusste nur eines von ihnen zu rühmen und nahm dafür scherzend mit Bezug auf das, was anderwärts geschehe, den Dank seiner Kollegen in Anspruch, dass sie so kurz seien. Was hierin anderwärts Gezogenes und Wohlgezogenes geschieht, darüber geziemt uns nicht zu sprechen; wir verstehen das nicht: man muss eben, und die Erfahrung scheint zu lehren, man kann dafür erzogen werden. Jedenfalls, Lobeck's Reden, erinnern Sie Sich, waren anders: eben so originell und einen Mann von ungewöhnlicher Eigenthümlichkeit bezeichnend als unterhaltend durch Sache und Ausdruck. Sie waren rasch und sprudelnd und schillernd in Anspielungen aus der neuesten wie aus der ältesten Zeit, und während die Klugheit ihnen aus den Augen sah, stets voller Grazie und oft voll Humor; und allgefeiert waren sie und unangefochten, bis die Zeit kam, wo man diese besten Genien der Menschheit, die Grazien und den Humor nicht mehr vertragen konnte. Da natürlich wurde ihm die Sache verleidet. In welchem Grade dieser Mann der unübertroffenen

Gründlichkeit — der, eben weil er die Grazie besass, durchaus kein Pedant werden konnte und die Gründlichkeit bei solchen Gelegenheitsreden lächerlich fand — die Gabe der populären Rede besass, ist zu verwundern, und wie er nach Laune und Umständen seinen Ton noch modifizirte im Scherz wie im Ernst. Wie denn z. B. einen Ton noch planerer Popularität aufweist ein liebenswürdiger Vortrag, den er für die Bürgergesellschaft hielt: „Ueber die Gefängnisse der Alten". Lobeck's seltener humoristischer Witz ist auch den Lesern seiner grossen gelehrten Schriften nebst ihren Vorreden bekannt. Er ist auch dort ein naturwüchsiges Element seiner schon hiedurch im eigentlichen Sinne unvergleichlichen Darstellung. Einigemal werden grössere Partieen, und, weil aus verschiedenen Gründen der Reiz dazu gegeben war, ganze Untersuchungen in köstlicher Satire durchgeführt.

Die humoristischen Gelegenheitsreden, bei denen wir zunächst verweilen, sind noch abgestuft. Einige sind geradezu muthwillig zu nennen. Da ist eine lateinisch: Quid sit homo? Was der Mensch sei? Dieses sei immer noch nicht ausgemacht. Alle versuchten Definitionen hätte man immer bald aufgeben müssen, von der ältesten bekannt gewordenen des Plato an, die Diogenes so schlimm behandelte. Auch von der Definition, der Mensch sei ein lebendes Wesen, sterblich und mit Vernunft begabt, habe man sich bald überzeugen müssen, sie sei auch nicht anwendbar auf alle, welche Menschen heissen. So sei man denn auf den Gedanken gekommen: eine allgemein passende Definition giebt es nicht, sondern unter dem Namen Mensch fielen verschiedene Spezies zusammen. So sei im System der Linnéischen Zoologie die erste Klasse Anthropomorphi — Menschen gestaltete — genannt und in dieser Klasse verzeichnet zuerst homo sapiens — der weise Mensch — wie Linné ihn nenne, d. h. also derjenige, welcher Bücher schreibt und Zeitungen liest und Steuern zahlt; zweitens der homo sylvester — der Waldmensch — der auf Malaiisch Urang-Utan heisst, u. s. w. Unter den europäischen Völkern sei auch ein alter Glaube, es gebe zwei Menschenspezies, Adlige und Gemeine. Die neueste Raceneintheilung nach Buffon und Blumenbach scheine zwar unbiblisch, indessen wenn man die Bibel hier auch interpretiren wolle nach einer

sonst oft angewendeten Methode, so könne sie mit der gehörigen reservatio mentalis auch biblisch sein. Jedenfalls scheine sie viel für sich zu haben. „Wir unsres Theils finden sie bestätigt nicht sowol durch die feinen Gründe der Physiologie, die von der Körperform hergenommen sind, als durch die Verschiedenheit der Geister, welche durch nichts besser erkannt werden als durch die Schriften der Zeitgenossen. Denn vergleichen wir die abstrusen und monströsen Ansichten derer, die jetzt auf dem Büchermarkte das laute Wort führen, die Würtembergischen Exorzisten, die apokalyptischen Theologen, die staatswissenschaftlichen Vertheidiger des Löwenrechts, die Patrone der Hierarchie, das tägliche Anwachsen fanatischen Aberglaubens, vergleichen wir das alles mit den herrlichen Erfindungen und vortrefflichen Aussprüchen anderer und mit dem wunderbaren Fortschritt, den unsere Zeit fast in jedem Fach der Wissenschaften und Künste gemacht, fürwahr, dann können wir schwer umhin zu glauben, dass die Urheber so entgegengesetzter Dinge von verschiedener Raçe sind und dass unter die kaukasischen Geister einige Botokuden und Kalifornier und Buschmänner gemischt sind."

Diese reich sprudelnde Quelle witziger Einfälle, Schlag auf Schlag, zum Ergötzen aller derjenigen, welche daran sich zu ergötzen nicht verhindert Aufgeblasenheit oder „Leerheit oder schlechtes Herz" kann in solchen Auszügen — und ich bitte sehr dies zu beachten — nur unvollkommen zur Erscheinung kommen. Denn es fehlt erstens der zusammenhängende Fluss und Ton, es fehlt zweitens die Latinität und endlich Lobeck's eigner Vortrag mit dem unerschütterlichen Ernst. Die Latinität betreffend, so bemerke ich, dass die meisten derjenigen Reden, in welchen die Satire am muthwilligsten sich ergeht, lateinisch sind, sei's weil sich diese Dinge im Gewande des ernsten und würdigen Latein noch komischer ausnehmen, sei's dass es ihn ergötzte und beschäftigte, sich auf den Flügeln seiner Virtuosität auch in dieser Sprache zu wiegen, sei's dass er glaubte, vor dem kleinen Publikum seiner Kollegen seinem Humor noch einen grössern Spielraum gönnen zu dürfen. Auch wirkte vielleicht der Gedanke, in etwa sich darbietender Anwendung antiker Stellen, worin er auch im

gewöhnlichen Gespräch überraschend witzig war, durch Buntscheckigkeit weniger gehindert zu sein.

Hierauf bringt mich eine unter den Reden, die ich vorfinde und die also anhebt: „Nachdem schon längst die griechische Frage, dann die belgische und orientalische durch die Weisheit der Diplomatie erledigt worden ist und auch die Lösung der Twistfrage nahe bevorsteht, ist vor kurzem ein neuer Erisapfel unter uns geworfen worden, die Sprachenfrage, d. h. ob bei akademischen Akten deutsch oder lateinisch zu reden sei, welche Frage wie alle anderen natürlich verschieden beantwortet wird, von einigen Philologen und allen Antiphilologen zum Vortheil der Mutter- und Grossmuttersprache, von anderen für das Idiom der Welteroberer. Um keine Partei zu erzürnen, werde ich den folgenden Vortrag „über die eitelen Hoffnungen und Sorgen, welche sich die Völker der Vorzeit geschaffen“ aus beiden Sprachen musivisch zusammensetzen“ — worauf er sich denn eben mit Anwendung wunderlich treffender lateinischer Stellen ein freieres Vergnügen macht. — Von anderen satirischen Reden nenne ich noch einige sehr empfehlenswerthe und zur Erinnerung an seine Themata: — über die Hofphilologen (gehalten 1841), die Mythologie des Momus und seines Bruders Mokus, die Mythologie des Proteus, „des Prototyps“, wie es darin heisst, „derer, welche sich den Zeitumständen akkommodiren“.

Diese alle sind lateinisch. In einer deutschen Rede über die Gestalten und Namen zur Charakteristik der Völkereigenthümlichkeiten (John Bull, Jean Potage u. s. w.), geknüpft an die Aristophanische Parodie des Attischen Demos, ist die Schilderung des Michael Teut, Urenkel des grossen Thuiskos, sehr komisch. So versüsste er uns, so versüsste er sich die verdriessliche Aufgabe, zweimal des Jahres an bestimmten Terminen pathetisch zu sein, und löste sie auf in congenialer und genialer Weise. Aber wie konnte seine Rede auch ernst sein — auch hier in abgestuftem Ton — wenn er wirklich eben pathetisch gestimmt war: ja wie konnte er mit feurigen Zungen reden! Durch ein Beispiel wenigstens müssen wir auch das uns wieder vergegenwärtigen. Ich bitte, sich nicht zu versengen. Es ist eine Rede — wenig nach 1848 gehalten — worin er ausführt, dass man die wechselnde Stellung der

Kirche nach den gangbaren Ausdrücken ecclesia pressa, ecclesia dimicans, ecclesia triumphans — die unterdrückte, die kämpfende, die triumphirende Kirche — auch auf die Wissenschaft übertragen könne. Darin heisst es: „Die römische Kaiserregierung ist eine fast unterbrochene Reihe von Bücherverboten, Deportationen, Todesurtheilen, welche wechselsweise Philosophen, Historiker, Dichter trafen, ohne Widerstand, ohne Rache, weil die tiefe Korruption des Volksgeistes jedes Mitgefühl für Menschenrecht und Wahrheit erstickt hatte. Sonst ward die Religion als Werkzeug des politischen Macchiavellismus gemissbraucht; jetzt gab es keine Religion mehr ausser dem Dogma des Servilismus, keinen Glauben als an die göttliche Majestät der Despoten, die, umgeben von Denunzianten, trotzend auf ihre Praetorianer, in jeder freien Geistesregung ein verbrecherisches Attentat auf ihre Hoheitsrechte erkannten und, um die That zu unterdrücken, das Wort, den Gedanken knechteten." Und: „Einst wird die academia dimicans in die triumphans übergehen und durch diese die Herrschaft des Humanismus, das Gottesreich der Idee begründet werden — vielleicht ein Traum für diese Welt und dennoch das einzige ewige Ziel alles edlen Strebens*)."

Immer haben wir uns schon in der Sphäre von Lobeck's bekannter Freisinnigkeit bewegt, jener grossartigen Freisinnigkeit, die durch keine Exklusivitäten gehemmt worden. Behält freilich das Erklären grosser Männer etwas Bedenkliches und wird, aufrichtig besehen, auf der petitio principii gebaut, so ist jedenfalls diese Freiheit von Exklusivität das Unerklärlichste. Fehlte es Lobeck an Veranlassungen? Aber er war ja aus geringerer Sphäre und erhob sich, bekanntlich eines der häufigsten und wirksamsten Motive zur Exklusivität gegen die geringeren Kreise. Aber noch mehr. Er war ein Gelehrter. Kant hat das bekannte Wort gesprochen: „Gelehrte glauben, es sei alles um ihretwillen da, Adelige auch" und hat dabei das denkwürdige und liebenswürdige Bekenntniss abgelegt, dass er selbst in diesem Dünkel befangen gewesen. „Rousseau", sagt er, „hat mich zurechtgebracht." Haben nun

*) 1865 erhielten wir „Auswahl aus Lobeck's akademischen Reden", von Direktor Lehnerdt.

etwa Rousseau und Kant diese Anschauung so verbreitet, dass es seitdem keine Gelehrtenüberhebung mehr gab? Und so könnte man fort und fort fragen: es wird immer vergeblich sein. Meint man vielleicht seinen grossen Verstand? Der thut gar nichts, wenn nicht hinzukommt, wofür es wieder keinen Erklärungsgrund giebt, die grossartigste Wahrheitsliebe. Und so ist's. Wir können nur die Thatsache festhalten, dass Lobeck's angebornes menschenfreundliches Gemüth so ächt und seine Wahrheitsliebe — wir fanden sie eben bei Kant — so grossartig war, der ganze innere zum Gelehrten bestimmte Mann solch ein Ganzes, dass die allgemeinen alterirenden Elemente nirgend eindringen konnten. So blieb er denn treu seinem auch bewusst gewordenen Glauben, dass der Gelehrte vorzugsweise die Pflicht habe, die freien Ideen gegen den von der Erfahrung wie der Geschichte gelehrten, stets wieder sich geltend machenden Egoismus exklusiver Klassen zu vertreten, als Herold der Wissenschaft sein Wort zu sprechen für freie Gedanken, für frei gegebene Entwickelung der Individualität. Worin schon ausgesprochen, dass ihm jene Predigt — möge sie in der neuen Albertina nimmer gehört werden! —, des Gelehrten Sache sei es, sich innerhalb der wohlzugezogenen Scheuklappen seines Katheders zu halten und sich nach den Vorgängen draussen nicht umzusehen, dass er diese Lehre für eine Herabsetzung des Gelehrten und der Wissenschaft hielt. Das hat er im Angesichte des Königs ausgesprochen mit den Worten, zurückblickend auf den kühnsten Eroberer Europas und seine Schliessung deutscher Universitäten: „Denn wohl erkennend, dass auch die Wissenschaft eine Macht sei, bewachte der Uebermächtige argwöhnisch ihre Werkstätten als Centralpunkte des Widerstandes, ihre Herolde als neuerungssüchtige Ideologen, weil sie berufen sind, die ewigen Ideen des Rechts und der Wahrheit zu verkünden, und weil die Weihe der Wissenschaft nur an dem sich bewährt, den sie für die höheren Interessen des Lebens empfänglich machte.“ So sprach er im Jahre 1844: ihn haben die späteren Ereignisse nicht irre gemacht. Sich zu praktischer Wirksamkeit in den Vordergrund zu drängen, konnte ihm nicht einfallen: denn er war kein Geschäftsmann, und — wieder eine seltene Eigenschaft — er wusste das und — noch einmal

eine seltene Eigenschaft — er glaubte nicht, dass ihm, der ein Gelehrter war, dadurch etwas abgehe. Im J. 1843 waren Lobeck's Prolegomena zur griechischen Pathologie erschienen. Hier hatte er in der Vorrede seine Befürchtungen ausgesprochen über die um sich greifenden Bestrebungen der Nützlichkeitsmänner, besonders aber der klerikalen Partei und ihrer Emissäre — tonsi intonsive, wie er sagt — die Studien, namentlich auch die Studien des Alterthums, zurückzubringen. Und es werde vielleicht dahin kommen, dass man statt des römischen Horaz in den Schulen bald lesen werde den polnischen Horaz Sarbiewski, dessen Oden und Epoden jüngst jemand der christlichen Jugend empfohlen habe, für den Homer des Nonnus hexametrische Paraphrase des Evangeliums Johannis, und in dieser Art nannte er noch einiges. In Folge dieser Vorrede — in welcher die preussische Regierung nicht genannt ist — erhielt er von dem damaligen Minister ein ausführliches, ungemein anerkennendes und artiges Schreiben, worin er gefragt wird: wie er doch dazu komme, solche Befürchtungen zu hegen? Wo denn die Beweise lägen, dass man statt des römischen Horaz den polnischen, statt des Homer den Nonnus einführen wolle? Kein Staat achte ja die Wissenschaften höher und namentlich auch die philologischen Wissenschaften als der preussische. Was aber müsse die Gegenwart, was die Zukunft denken, wenn ein Mann von seiner Bedeutung in einem Werke, welches lange als eine Zierde deutscher Gründlichkeit fortbestehen werde, solche Verdächtigungen ausgesprochen, u. s. w.

Lobeck hätte darauf antworten können: obgleich der Sarbiewski wirklich empfohlen worden, so sei doch jene Ausführung berechtigte schriftstellerische Darstellung seines reellen Gedankens, dass man die Wirkungskraft der alten Autoren zu vernichten wünsche. Sonst wisse er wohl, dass dieses Ziel auf viel weniger auffallende Weise erreicht werden könne. Man könne das auch, um bei demselben Beispiele zu bleiben, mit dem römischen Horaz erreichen: man könne auch diesen unwirksam machen: man brauche nur unversehens damit anzufangen, die Lektüre desselben blos auf die Oden zu beschränken. Denn Horaz ist nicht in den Oden. Oder man dürfe es nur geschehen lassen, dass die Anschauung, aus

welcher Wolf und Humboldt die schwungvolle Blüthe der Gymnasien schufen, gemächlich einer andern Platz mache, dass nicht ferner das Gymnasium angesehen werde, was jene wollten, als griechische Idealschule, sondern als lateinische Trainirschule: dann werde alles von selbst nachfolgen und dahingehen, und ganz gewiss auch das Latein.

Lobeck antwortete nicht so, sondern graziöser: er liess das milde Wort eine milde Statt finden: und wie er persönlicher Berührung gegenüber nicht leicht herbe sein konnte. Die Empfehlung des Sarbiewski in einem bairischen Blatte, die Anfeindungen der Philologie in einem einheimischen, der von preussischen Universitätslehrern ausgegangene laute Antrag, Predigtamtskandidaten in allen Fächern an den Gymnasien anzustellen — alles dies würde unbeachtet bleiben können, wenn es vereinzelt stände. Aber es stehe in Verbindung mit gleichartigen Bestrebungen des Auslandes, mit dem nicht blos auf Belgien und Frankreich beschränkten Kampfe zwischen Klerus und Universität, d. h. zwischen Geisteszwang und Forschungsfreiheit u. s. w. Der preussischen Regierung habe er eine ungünstige Stimmung gegen die klassischen Studien beizumessen keinen Grund gehabt, da der philologische Unterricht nach wie vor ungeschmälert bestehe, und so allgemein seien jene Befürchtungen schon oft vor ihm erhoben. So aufrichtig er bedaure — schliesst er — den Schein einer ungerechten Verdächtigung veranlasst zu haben, so betrachte er doch die ihm gewordene Eröffnung als ein erfreuliches Zeugniss des warmen Interesses, welches der Minister an der Wissenschaft nehme und fühle sich für den milden Ausdruck der Missbilligung, die durch jenen Schein hervorgerufen worden, dankbar verpflichtet. — Und hienach blieb zwischen beiden Parteien alles im schönsten Gange. Lobeck redete fort und fort in seiner alten Art: und um das nächste kurz zu berühren, etwa neun Monate nach jenem Briefwechsel hielt Lobeck seine freisinnige Jubiläumsrede, in denselben Tagen der Minister eine Ansprache an die Professoren des Inhalts, dass die Naturwissenschaften allerdings ungefährlich seien und der Beaufsichtigung durch den Staat nicht bedürften, anders sei es bei den historischen Wissenschaften: Lobeck erhielt den rothen Adlerorden zweiter Klasse mit

Eichenlaub in Brillanten und schrieb in das Jubiläumsalbum folgenden Spruch:

Wie der Aar im hohen Aether, ohne Grenze, ohne Schranke,
Lenkt den Flug im Geisterreiche unaufhaltsam der Gedanke,
Und das Wort, vom Geist empfangen, stark und frei im Dienst der Wahrheit,
Leuchtet durch die Nacht des Lebens mit des Morgenlichtes Klarheit.

Von Lobeck's Schülern aus der Wittenberger Zeit leben noch zwei: dem einen derselben, Gregor Wilhelm Nitzsch, dem bekannten Verfasser des trefflichen und geschmackvollen Kommentars zur Odyssee, den ich um Reminiscenzen aus jener Zeit gebeten, verdanken wir einiges schon oben Benutzte. Er erzählt folgende Geschichte: „Es war in den Jahren, wo Lobeck seinen Ajas zuerst herausgab (1809): da kam in seiner Wohnung Feuer aus. Der erschrockene Mann war aus dem Hintergebäude in den weiten Hof herabgekommen, was in der Hand —? den Stiefelknecht. Aber während hülfreiche Hände seine Sachen in Sicherheit brachten, hörte man ihn rufen: Ach, mein Ajas, mein Ajas! die Leute meinten, so heisse sein schwarzer Spitzhund, und brachten ihm den. Er jammerte in Furcht für sein Manuscript über die Tragödie. Doch das war geborgen. So ging diese Angst gut vorüber.“ Nicht ohne Andacht hören wir diese Geschichte. Sie versetzt uns lebendig in die Werkstätte und Thätigkeit des noch namenlosen Wittenberger Magisters, des noch unbekannten stillen Gelehrten, wie er im kleinen Orte an dem ersten Gewebe seines Ruhmes schuf. Alles ward anders. Weit wurde sein Wirkungskreis, bedeutend seine Stellung, unermesslich sein Ruhm, seine Auszeichnungen und Huldigungen die grössesten. Nur er blieb unverändert: er blieb derselbe schlichte Mann. So haben wir ihn gekannt und — wir dürfen es uns wol freudig nachsagen — so haben wir ihn erkannt. Und indem ich nun mit einem letzten Nachrufe scheiden möchte, wie freut es mich, die passenden Worte von Schiller zu empfangen:

Du nur merkst nicht den Gott, der dir im Busen gebeut,
Nicht des Siegels Gewalt, das alle Geister dir beuget,
Einfach gehst du und still durch die eroberte Welt.

Register.



VIRGIL IM MITTELALTER.

VIRGIL IM MITTELALTER

VON

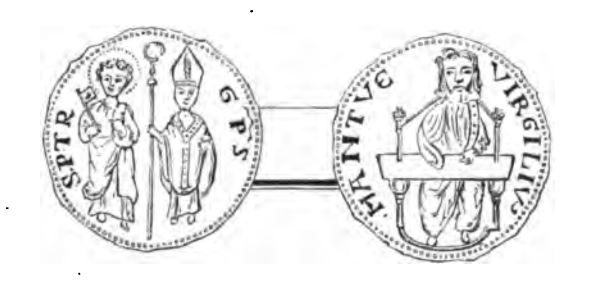
DOMENICO COMPARETTI.

AUS DEM ITALIENISCHEN ÜBERSETZT

VON

HANS DÜTSCHKE,

DR. PHIL.



LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1875.



Vorrede des Uebersetzers.

Eine Geschichte Virgils im Mittelalter erscheint auf den ersten Anblick als eine literargeschichtliche Specialität, die mehr oder weniger nur für Fachgelehrte bestimmt ist. Wird sie jedoch von einem so umfassenden Gesichtskreise aus dargestellt, wie in dem vorliegenden Buche Dom. Comparetti's, so darf sie wol auf ein allgemeineres Interesse rechnen. In der That hat es der Verfasser verstanden, den scheinbar so entlegenen Stoff zu einem Culturbilde von Bedeutung auszudehnen, dessen Betrachtung in den religiösen Kämpfen der Gegenwart für uns Deutsche ebenso anziehend als nützlich sein dürfte. Und hierin liegt zugleich ein anderer Grund, welcher mir eine Uebertragung des italienischen Werkes ins Deutsche als lohnend erscheinen liess. Es ist ja eine nicht mehr zu beschönigende Thatsache, dass in dem grossen Culturkampfe gegen den römischen Geist der Finsterniss und Unfreiheit Deutschland fast allein die Ehre gebührt, den Streit mit jugendlichem Muthe und männlicher Umsicht auszufechten, ohne dabei von seinen politischen Freunden unterstützt zu werden. Um so wolthuender muss es deshalb wirken, wenn wir einen Italiener einmal frei und rückhaltslos sich äussern hören über die traurigen Zustände, mit denen die Herrschaft des Papstthums und des mittelalterlichen Clerus die Menschheit beschenkt haben. Erbarmungsloser als in Comparetti's Buch ist das Mittelalter wol freilich nie verdammt worden, und es steht dahin, ob das rechte Maass dabei stets eingehalten ist. Was ferner die allgemeinen Urtheile des Verfassers über das Christenthum betrifft, so hoffe ich, dass die Mehrzahl der deutschen Leser dieselben ebensowenig unterschreiben werden, wie dies jedem Uebersetzer zu thun in den Sinn kömmt. In Italien freilich, wo die

grosse Masse des Volkes entweder dem Aberglauben oder dem noch bequemeren Skepticismus unterliegt, und wo ein Bindeglied zwischen Vernunft und Empfindung, etwa in der Weise des deutschen Protestantismus, undenkbar wäre, werden derartige Ansichten kaum auffallen, für deren richtige Beurtheilung sich der Leser also auf einen speciell italienischen Standpunkt zu stellen hat.

Von Missverständnissen des Originals ist, wie ich hoffe, meine Uebertragung frei; wenigstens ist bei einigermaassen schwierigen Stellen die besondere Erklärung des Verfassers zu Rathe gezogen worden. Was endlich die Form des Buches anlangt, so habe ich mich natürlich aller der Freiheiten bedient, welche mir bei einer deutschen Uebertragung zum Zwecke der Verständlichkeit des Werkes geboten schien, so dass dasselbe an einigen Stellen den Charakter einer freien Bearbeitung angenommen hat. Eine wörtliche Verdeutschung wäre bei der stark rhetorischen Färbung und der für uns Deutsche etwas zu künstlichen Ausdrucksweise des Originals gar keine Verdeutschung gewesen!

Florenz, April 1875.

Hans Dütschke.

Vorrede des Verfassers.

In dem vorliegenden Buche gedenke ich die ganze Geschichte des Ruhmes, den Virgil die Jahrhunderte des Mittelalters hindurch genoss, zu behandeln, seine verschiedenen Entwickelungsstufen darzulegen und Natur und Ursachen derselben, so wie die Beziehungen, welche sie mit der europäischen Culturgeschichte verknüpfen, zu untersuchen. Ich unternehme also Etwas, das noch kein Anderer unternommen hat, wenngleich der Virgil des Mittelalters schon Gegenstand einiger Monographieen gewesen ist. Die kleinen Schriften von Siebenhaar (1) und Schwubbe (2) bieten nur einige und auch nur allgemein bekannte Bemerkungen dar. Mit grösserer Gelehrsamkeit und auf einem höheren Standpunkte stehend haben Piper (3) und Creizenach (4) die eine Seite dieses Ruhmss besprochen. Michel (5), Genthe (6) und Milberg (7) wollten zwar den Stoff in seiner Gesammtheit darstellen, aber widmeten demselben doch verhältnissmässig sehr kurze Arbeiten und beschränkten sich darauf, ihn

---

(1) De fabulis quae media aetate de Publio Virgilio Marone circumferebantur. Berlin, 1837. 8 Seiten.

(2) P. Virgilius per mediam aetatem gratia atque auctoritate florentissimus. Paderborn, 1852. 18 Seiten.

(3) Virgilius als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche im „Evangel. Kalender." Berlin, 1862. p. 17—82.

(4) „Die Aeneis, die vierte Ecloge und die Pharsalia im Mittelalter." Frankfurt a. M., 1864. 37 Seiten.

(5) „Quae vices quaeque mutationes et Virgilium ipsum et ejus carmina per mediam aetatem exceperint." Lut. Par. 1846. 75 Seiten.

(6) „Leben und Fortleben des Publius Virgilius Maro als Dichter und Zauberer." Leipzig, 1857. 40 Seiten.

(7) „Memorabilia Vergiliana." Misenae, 1857. 38 Seiten. — „Mirabilia Vergiliana." Misenae 1867. 40 Seiten.

nur beiläufig und obenhin in anekdotischer Weise und ohne irgend welche wissenschaftliche Tiefe zu behandeln. Das, was bei dem Ruhme Virgils während des Mittelalters besonders hervorstach und allgemein auffiel, was ferner durch seine Berühmtheit und Eigenthümlichkeit am meisten anzog, war die Sage vom Zauberer Virgil, welche von vielen Schriftstellern erwähnt ward, die vom siebzehnten Jahrhundert an in Schriften und Sammelwerken aller Art dieselbe, wie es der Zufall mit sich brachte, berichteten und als eine Merkwürdigkeit betrachteten, ohne sich auf eine genauere Forschung einzulassen (1). Der Erste, welcher ihre planmässige Untersuchung in einem freilich mehr durch seine Reichhaltigkeit und Neuheit der Bemerkungen, als durch Methode und Urtheil ausgezeichneten Werke unternahm, war Du Méril (2). Die eigentlich richtige, historische Forschung hat auf jene Sage zuerst Roth (3) angewandt, dessen Arbeit ohne Zweifel unter allen, welche bis jetzt über diesen Gegenstand erschienen sind, die beste und wichtigste ist.

Aber der Zauberer Virgil bildet nur eine Seite und Stufe in der Geschichte von dem Ruhme Virgils, die nicht zu verstehen ist, wenn man sie gesondert von den anderen betrachtet. Jene Vorstellung entspringt zwar im Volke, aber verbreitet sich doch in der Literatur und unter den Gelehrten, was nicht möglich gewesen wäre, wenn sie hier nicht gleichartige Bestandtheile vorgefunden hätte. Hieraus ergibt sich die Trennung meiner Arbeit in zwei Theile; und zwar werden im ersten die Umwandlungen, welchen der Ruhm Virgils in dem Kreise der überlieferten, gelehrten Literatur unterlag und zwar innerhalb des vor der Renaissance liegenden Zeitraumes, der für die Italiener in dem Virgil Dante's seinen glänzenden Abschluss findet, untersucht werden, während im zweiten erforscht und gezeigt wird, wie sich jener Ruhm gestaltete, als die Volkssage in den neuen, aus der Entwicklung der von der über-

---

(1) Unter ihnen zeichnen sich durch die Reichhaltigkeit von Bemerkungen aus: Hagen, Gesammtabenteuer, III. CXXIX—CXLVII und Massmann, Kaiserchronik III, 421—460.

(2) „De Virgile l'enchanteur" in seinen „Mélanges archéologiques et littéraires." Paris, 1850. p. 424—478.

(3) „Ueber den Zauberer Virgilius" in Pfeiffers Germania IV, 257—298.

lieferten Kunstweise unabhängigen Volksliteraturen hervorgehenden Gedankenkreis eindrang. Für den ersten Theil, welcher der wesentlichste und schwierigste ist, habe ich den Boden fast ganz unvorbereitet gefunden. Nur hier und da und in geringem Maasse konnte mir eine Arbeit Zapperts (1) von Nutzen sein, in welcher der Verfasser zum grössten Theil mit einer Fülle von Beispielen eine Thatsache erläutern wollte, welche ich auf eine ganz andere Art betrachtet und dargestellt habe (2). Empfindlich war für mich besonders eine Lücke der Wissenschaft, welche sich in dem Mangel einer vollständigen und gründlichen Geschichte der klassischen Studien im Mittelalter zeigt. Bei der Zunahme unserer Kenntnisse hat das Werk von Heeren heute nur noch eine untergeordnete Bedeutung; auf keinen Fall genügt dasselbe, wenn man sich die Vorstellung, welche das Mittelalter vom Alterthume und den grossen alten Schriftstellern hatte, klar machen will. Die Erklärer des Dante, welche, was den Virgil der Divina Commedia betrifft, Gelegenheit gehabt hätten, den Ruhm des Dichters in der mittelalterlichen Literatur zu untersuchen, begnügten sich gar zu sehr mit allgemeinen Bemerkungen, so dass ich zu der aus mehreren Gründen wichtigen Untersuchung der Eigenthümlichkeit des Danteschen Virgils auf einem zwar vor mir noch nicht betretenen, doch wie ich vermuthe, richtigen Wege vordringen musste. Indem ich diese Bemerkungen mache, möchte ich jedoch nicht missverstanden werden. Ich will nur sagen, dass ich hier nicht wiederhole, was schon einmal gethan ist; doch bin ich weit entfernt davon, die Verdienste derer, welche auf irgend eine Weise vor mir eine ähnliche Arbeit unternommen haben, zu verkennen. Obgleich ich die ganze Behandlung dieses Gegenstandes nach einem vollständig neuen und mir angehörigen Plane entworfen habe, gestützt auf Gedanken und Thatsachen, die sich mir zum grössten Theil aus meinen eigenen Studien und Forschungen ergeben haben, so habe ich doch für einige Theile nicht geringen Nutzen aus dem bereits gesammelten und von Gelehrten durchforschten Stoffe geschöpft,

---

(1) „Virgils Fortleben im Mittelalter." Wien (Ak. d. Wiss.), 1851. 54 Seiten in Folio.

(2) Vgl. S. 145 Anm. 1 und S. 208 Anm. 2.

welche letztere von mir einzeln an den betreffenden Stellen genannt werden, und gegen deren Wissen und edle Mühen ich auch nicht im Geringsten ungerecht erscheinen möchte.

Was eine streng wissenschaftliche Behandlung dieses Stoffes in seiner ganzen Ausdehnung erschwert, und worin vielleicht der Grund liegt, dass man denselben bis jetzt nicht behandelt hat, ist der Umstand, dass ein Gelehrter nur gar zu selten das Studium der klassischen mit dem der romantischen Literatur verbindet. Beide begegnen und vermischen sich in der Geschichte Virgils im Mittelalter der Art, dass ein Verständniss jener ganzen Geschichte und der Beziehung ihrer Theile zueinander nicht möglich ist, wenn man seine Studien auf die eine von beiden Literaturen beschränkt. Was meine Richtung, mag man dieselbe glücklich oder unglücklich nennen, so wie die sich daraus ergebende Ausdehnung meiner Studien anlangt, so ist es mir gelungen, mit gleicher Liebe diese beiden Zweige des Wissens zu umfassen, die mir durchaus nicht so miteinander unvereinbar scheinen, wie es vielen noch heute vorkömmt. Ich habe sie beide mit Neigung und Interesse gepflegt und mich bemüht, auf beiden Gebieten über den einfachen Dilettantismus hinauszugehen. Es schien mir demnach, dass meine Vertrautheit mit jenen beiden Seiten des heutigen Wissens sich mit Glück bei einem Werke dieser Art verwenden liesse, obwol ich mir nicht verhehlt habe, wie schwer die Aufgabe war. Einen ersten Abriss veröffentlichte ich vor einigen Jahren in der „Nuova Antologia“ (1), wobei der hauptsächlichste Theil aber nur eben erst entworfen war. Zeit und weiterer Arbeit bedurfte es, um jenen ersten Abriss des Werkes in der Form wie in den Verhältnissen der Theile zueinander zu Ende zu führen, wie dasselbe heute dem Leser vorliegt.

Mancher wird sich darüber wundern, dass mein Buch mehr liefert, als der Titel verspricht, und dass ich, anstatt mich auf das Mittelalter zu beschränken, meine Darstellung mit der Zeit selbst, in welcher der grosse Dichter lebte, beginne. Dazu war ich jedoch genöthigt, damit man die Vorstellung des Mittel-

---

(1) Vol. I (1866), p. 1—55; IV (1867), p. 605—647; V (1867), p. 659—703.

alters in ihren Ursachen verstehen und sie aus dem, was ihr voraufging, erklären konnte. Hiervon habe ich jedoch nur geredet, so weit es die Natur und Ausdehnung des Zweckes verlangte, und für die dem Mittelalter voraufgehenden Jahrhunderte nur die wesentlichsten Grundzüge meines Stoffes angegeben. Deutlicher und gründlicher hätte ich dabei sein können, wenn es mir vergönnt gewesen wäre, den Gedanken von dem Einflusse, welchen Virgil in diesen Jahrhunderten auf die literarische Thätigkeit ausübte, weiter zu entwickeln; aber dies hätte mich dazu gebracht, diesem Theile meines Werkes eine Ausdehnung zu geben, wie sie bei einem Buche, dessen Hauptzweck ein anderer ist, nicht gestattet gewesen wäre. Eine gründlichere Behandlung dieses Stoffes ist dem vorbehalten, welcher die Geschichte des Stils und der Sprache des literarischen Lateins während der Kaiserherrschaft, so wie die der grammatischen Wissenschaften bei den Römern schreiben wird: Arbeiten, die noch nicht unternommen sind, und für die noch nicht einmal der gesammte Stoff hinreichend vorbereitet und bearbeitet ist.

In der Absicht, mein Buch, was den Virgil des Mittelalters betrifft, so vollständig wie möglich zu machen, erschien es mir nützlich und für den Leser angenehm, die hauptsächlichsten Texte der Virgilsage beizufügen[1]), von denen einige noch nicht herausgegeben waren, die meisten aber in verschiedenartigen und nicht leicht zu beschaffenden Werken zerstreut sind. Sie alle publiciren zu wollen, wäre zu viel gewesen. Ich habe mich auf die für die Geschichte der Sage wichtigsten Texte beschränkt, welche ich besonders den drei Literaturen entlehnt habe, in denen jene in hervorragender Weise zur Darstellung kam, der italienischen, französischen und deutschen. Da ich ferner Gelegenheit hatte, bei den Virgilsagen des italienischen Volksbuches vom Zauberer Pietro Barliario zu gedenken, so hielt ich es für zweckmässig, am Schlusse des Werkes auch dieses Büchlein mit abzudrucken, das in Italien mehr dem Volke als den Gelehrten, ausserhalb Italiens aber vollständig unbekannt ist.

Der einsichtige Leser wird leicht begreifen, weshalb bei

---

1) Sie sind in der vorliegenden Uebersetzung fortgeblieben.

einem Werke von der Natur des vorliegenden in einigen Capiteln weniger unmittelbar und bestimmt von Virgil die Rede ist. Durch Erzählung alter Fabeln und sonderbarer Thatsachen ergötzen und überraschen zu wollen, ist nicht der Zweck meines Buches. Was mir dieses Studium werth machte und so viel Mühe darauf verwenden liess, ist vielmehr jener wichtige Theil von der Geschichte des Menschengeistes, der sich in den mannigfachen und zahlreichen Erscheinungen, die seinen Stoff ausmachen, wiederspiegelt. Der Leser wird bemerken, ob ich mich getäuscht habe, wenn ich meinte, dass man über einen solchen Gegenstand nachdenken und etwas Ernsteres und Tieferes schreiben kann, als ein Werk, das blos gelehrte Merkwürdigkeiten enthält. Ich habe ferner als Italiener nicht vergessen, dass mein Stoff seiner Natur nach italienisch ist und für Italiener Interesse hat. Ich habe in der That ohne Leidenschaft geschrieben und mich bemüht, so weit als möglich subjective Verblendung fernzuhalten oder zu beschränken. Wenn eine derartige Empfindung mich doch dazu gebracht haben sollte, zu irren, so würde mir dies leid thun; ich würde dann aber auch den allzustrengen Richter bitten, sein eigenes Gewissen wol zu befragen, ob er in der That das Recht hat, deshalb den ersten Stein auf mich zu werfen.

Pisa, im Juni 1872.

D. Comparetti.

Inhalt.

Zweiter Theil.

Virgil in der Volkssage.

Berichtigungen.

S. 5 Z. 4 v. o. l.: „gebannt“ f. „gebannten“.
„ 6 „ 18 „ „ „ „besten jener Epen“ f. „besten Epen“.
„ 6 „ 22 „ „ „ „fühlte“ f. „fühlt“.
„ 9 „ 4 „ „ „ „Geistes“ f. „Geschmackes“.
„ 13 „ 4 „ „ „ „mag“ f. „mögen“.
„ 16 „ 32 „ „ „ „ward“ f. „wird“.
„ 27 „ 16 „ „ „ „und“ f. „man“.
„ 33 „ 23 „ „ „ „Rhetoriker“ f. „Rhethoriker“.
„ 35 „ 1 „ „ „ „Rhetoren“ f. „Rethoren“.
„ 37 „ 6 „ „ „ „rhetorisches“ f. „rhethorisches“.
„ 42 „ 1 „ „ „ „dieser“ f. „diese“.
„ 45 „ 5 „ „ „ „Rhetorik“ f. „Rhethorik“.
„ 50 „ 11 „ „ „ „auswendig gelernt“ f. „gelernt“.
„ 53 „ 33 „ „ „ „zurückwies“ f. „zurückweist“.
„ 67 „ 14 „ „ „ „welcher“ f. „welche“.
„ 83 „ 9 „ „ „ „nur“ hinter „nicht“.
„ 103 „ 23 „ „ „ „bellende“ f. „belende“.
„ 111 „ 33 „ „ „ „Aldhelm“ f. „Aldelm“.
„ 111 „ 35 „ „ „ „Rhabanus“ f. „Rabanus“.
„ 112 „ 31 „ „ „ „in der Schriftsprache noch überall“ f. „überall“.
„ 112 „ 33 „ „ „ „die Vulgärsprache“ f. „das vulgäre Latein“.
„ 114 „ 3 „ „ „ „von diesen“ hinter „man“.
„ 171 „ 15 „ „ „ „hier beim“ f. „beim“.
„ 209 „ 33 „ „ „ „liessen“ f. „liesse“.
„ 221 „ 36 „ „ „ „Hippokrene“ f. „Hipokrene“.

Virgil in der Literatur bis auf Dante.

Tityrus et fruges Aeneiaque arma legentur
Roma triumphati dum caput orbis erit.
Ovid. Am. I, 15, 25.

O anima cortese mantovana
Di cui la fama ancor nel mondo dura
E durerà quanto 'l mondo lontana.
Dante, Inf. 2, 28.

Virgil ist der Hauptrepräsentant jener Dichterschule, welche seine Zeitgenossen als „die neuen Dichter" bezeichneten; und neu waren jene Dichter in der That, wie auch die Zeit, in der sie lebten. —

Es war jene Zeit, in welcher das Neue in der römischen Welt allgemein als ein Bedürfniss empfunden wurde. Jener Coloss, der so lange und mit so vernichtender Kraft gegen seine Umgebung an seiner Grösse gearbeitet hatte, wollte diese nun auch geniessen, sein Selbstgefühl in tausend Formen zur Erscheinung bringen und sein materielles wie geistiges Leben veredeln und verfeinern. Roh und dürftig erschien ihm das Leben der republicanischen Zeit. Man konnte dasselbe wol bewundern, aber nicht wieder zurückrufen, nachdem Wesen und Empfindung der Gegenwart sich so ganz verändert hatten. Sieht man auf die politischen Ergebnisse, welche diese Umwälzung, dieses Sichlosreissen von der strengen alten Tradition zur Folge hatte, so lässt sich wol ein hartes Urtheil fällen; blickt man indessen auf Kunst und Wissenschaft, in denen jene Revolution völlig neue Tendenzen hervorrief, so muss man sich gestehen, dass die künstlerischen Producte, die sie erzeugten, geradezu unvergleichlich sind, ja, dass sie den erhabensten Gipfelpunkt in der Entwickelung des römischen Geistes bilden. Es ist uns freilich nicht gestattet, auf den Ursprung, Charakter und die wechselnden Schicksale jener neuen Dichterschule einzugehen; weder auf alles das, was ihre Grösse und ihren Erfolg hervorrief, noch auf die Kämpfe, die sie mit den Anhängern der alten Zeit, die ja in keiner Revolution fehlen, zu bestehen hatte. Der engeren Aufgabe unseres Werkes nach haben wir es ausschliesslich mit Virgil zu thun, dem grössesten Dichter jener

Schule und grössesten römischen Dichter überhaupt. Eine Kritik seiner Werke wird man hier nicht erwarten, da unsere Aufgabe nicht die ist, zu sagen, was Virgil war, sondern vielmehr was er schien, nicht, wie man ihn jetzt, sondern wie man ihn ehemals beurtheilte. Selbstverständlich wäre das nun aber nicht ausführbar, ohne dass uns dabei als bestimmtes Princip unsere Ansicht, die wir über den wirklichen Werth Virgils hegen, leitete, eine Ansicht, die indessen durchaus nicht so subjectiver Natur ist, dass man uns nicht ihre Begründung schon am Anfange des Werkes erlassen könnte. Sei es denn gestattet — da doch der Weg lang genug ist, auf dem uns der Leser begleiten soll — von dem Eindruck auszugehen, den Virgils Poesie, und vor allem seine Aeneis auf die römische Welt machte. Obgleich der Ruhm des Dichters schon durch seine in der That höchst bedeutenden „Bucolica" und „Georgica" sehr gestiegen war, so ist doch der Gipfel desselben in der Aeneis zu suchen, dem genialsten Producte der römischen Poesie, das Virgil nicht blos zum ersten sondern auch zum wesentlich nationalsten der römischen Dichter stempelt. Hierauf also müssen wir zuerst unseren Blick richten.

Erstes Capitel.

Das höchste Ideal des Epos lag für die Alten wie für uns in den Gedichten Homers: sie galten dem Dichter bei der Composition, wie dem Publicum bei der Beurtheilung als Massstab. Jenes Ideal stand so hoch, dass, obgleich die Möglichkeit ihm gleichzukommen ausgeschlossen war, der Dichter trotz seiner Inferiorität doch eine wunderbare und imponirende Höhe erreichen konnte. Bei der Beurtheilung Virgils nahmen denn auch die Römer sofort zu jenen unvermeidlichen Vergleichen ihre Zuflucht; sie unterschieden zwischen der göttlichen, wirklich schaffenden Kraft des Dichters und der mühevollen Arbeit des Nachahmers, sie erkannten in der That die Inferiorität ihres Dichters gegenüber dem griechischen an, (die Uebertreibungen einiger Enthusiasten bilden doch nur die Ausnahme von der Regel)[1], aber sie

1) Wie viel auf Rechnung der Freundschaft kommt in dem Properzischen: „Nescio quid maius nascitur Iliade", geht aus desselben Worten hervor, die er von seinem Freunde Ponticus, dem Verfasser einer später völlig vergessenen Thebais, gebraucht (I, 7, 1—3).

„Dum tibi Cadmeae dicuntur, Pontice, Thebae
armaque fraternae tristia militiae,
atque, ita sim felix, primo contendis Homero, etc."

begriffen auch, dass von allen Versuchen im Epos in griechischer wie römischer Sprache der des Virgil der glücklichste war.

Dies Urtheil, sofern es sich auf einen äusserlichen Vergleich beider Gedichte beschränkte, war gewiss gerecht. Sobald man denselben jedoch auf die Natur und die den beiden Epen zu Grunde liegenden Bedingungen ausdehnte, wurden Homer und Virgil irrthümlich von den Alten, die doch das wahre Wesen der Homerischen Poesie niemals so wie wir seit Vico's Auftreten erkannt haben, als zwei Individuen angesehen, die nur durch den Grad ihrer Begabung wie durch die Zeit, in der sie lebten, von einander verschieden seien; man hätte also nur ungerechter Weise Virgil weniger günstig, als wir heute im Stande sind, beurtheilen können. Wir unterscheiden das primitive, nicht von einem Individuum herrührende, wahrhaft künstlerische Volksepos von dem gelehrten Kunstepos, dem Werke eines einzelnen, welches nur in historischen Zeiten vermittelst Reflexion zu Stande kommt; und wie wir dem griechischen Volksepos unter allen ähnlichen Erzeugnissen der anderen Völker den Preis zuertheilen, so gestehen wir auch zu, dass unter allen Versuchen im Kunstepos, seien dieselben von Griechen, Römern, Italienern oder anderen modernen Völkern ausgegangen, keine Schöpfung wie die des Virgil jenen relativen Grad von Vollendung erreicht hat. Nur diese Distinction vermag Virgil seine richtige Stellung zuzuweisen; nur wenn unsere Vergleichung der Aeneis mit der Ilias dem ungeheuren Abstande Rechnung trägt, der zwischen den natürlichen Grundlagen beider Gedichte besteht, vermögen wir die Inferiorität Virgils zu erklären oder zu entschuldigen, was bei den Römern nicht möglich war. Aber wenn auch der Grad des Verständnisses, das jener Epoche eigen war, für den Dichter weniger günstig sein konnte, als das der Modernen, so wurde dies doch reichlich aufgewogen durch die Sympathie, die zwischen jenem Gedichte und den Gefühlen und Bedürfnissen des Volkes, für welches dasselbe geschrieben war, bestand. Man hat vielfach gesagt, dass das Virgilische Epos der Nationaleitelkeit Nahrung gab und deshalb so beifällig aufgenommen sei; allein dieser etwas triviale Gedanke darf doch, auch wenn er bis zu einem gewissen Grade wahr ist, nicht so aufgefasst werden, wie er gewöhnlich klingt. Das römische Volk, oder richtiger die römische Welt bildet eine durch ihre Natur, ihr Leben und ihre Zusammensetzung so einzig dastehende Individualität, dass man sie nur aus Unverstand nach denselben Normen, nach denen man ein anderes Volk abschätzt, beurtheilt. Sie ist ein par excellence historisches Wesen; ihr

Leben eine fortwährende Expansion von den kleinsten bis zu den riesenhaftesten Proportionen und zwar unter dem Zwange eines gleichsam unberechenbaren, unwiderstehlichen Impulses, der sich schon im ersten Momente seiner Entstehung, in dem historischen Factum der Gründung Roms offenbart. Diese ferne Grenze der nationalen Erinnerungen ist der Keim fortwährender Vergrösserung des Volkes und hängt so eng mit der Natur des sich weiter entwickelnden nationalen Lebens zusammen, dass selbst die Fabel seines Ursprungs wie anderer darauf folgender Begebenheiten sogleich einen politisch-praktischen Charakter annimmt[1]). Die Erinnerung an ein der politischen Thätigkeit ganz fernstehendes heroisches Zeitalter, in welchem die nationalen Elemente zersplittert bleiben und sich nicht zu dem einzigen Zwecke, welcher in der Zukunft der Nation besteht, vereinigen, ist bei den Römern nicht vorhanden. Der kleine latinische Stamm, aus dessen Schooss jener Keim zur Grösse heranwuchs, wurde freilich nicht vergessen; aber zwischen ihm und Rom blieben doch deutlich alle jene Differenzen bestehen, welche in zwei verwandten aber verschiedenen Individualitäten Mutter und Tochter bezeichneten.

Dieses historische Wesen, das vom Momente seiner Entstehung an das Bewusstsein seiner Mission in sich hatte, dessen Thätigkeit stets auf ein reelles und bestimmtes Ziel los steuerte, das sich selbst und der eigenen Energie Erfolg und Grösse verdankte, musste natürlich auch in der Betrachtung seiner selbst eine mächtige poetische Inspiration finden. Es existirte, so zu sagen eine ganz

1) Die deutschen Gelehrten begehen oft einen grossen Irrthum, wenn sie die Ideen und Gefühle des römischen Volkes, das sich auf eine Stadt concentrirte und sein Bestehen „ab urbe condita“ berechnete, nach denselben Grundsätzen wie das griechische beurtheilen, und die hellenische Nation dabei nicht ausser Augen lassen können. Die römische Sage konnte nicht weit aus jenem Gebiete der *κτίσεις πόλεων* herausschreiten, die unter den Griechen natürlich nicht den Hauptbestandtheil des nationalen Sagenstoffes bildeten. Wenn aber die Phantasie der Römer, in Betreff der Vergangenheit des Volkes, wie nothwendig, ihre politische und praktische Tendenz offenbart, so entbehrt sie darum doch nicht der Poesie. Um so überraschender sind die Worte eines gewiss nicht der Parteilichkeit für die Römer überwiesenen Mannes, der einen Aufsatz über die Erzählung von Coriolan also beschliesst: „Wer in diesen Erzählungen nach einem sogenannten geschichtlichen Kern sucht, wird allerdings die Nuss taub finden: aber von der Grösse und dem Schwung der Zeit zeugt die Gewalt und der Adel dieser Dichtungen, insbesondere derjenigen von Coriolan, die nicht erst Shakespeare geschaffen hat.“ Mommsen, im Hermes, IV, p. 26.

besondere Empfindung, die wir als die „historische" bezeichnen können, weil sie aus jener Idee von einer grandiosen geschichtlichen Thätigkeit hervorging, eine Empfindung, die nicht in die Grenzen einer einzigen Nation gebannten, sondern den verschiedensten Stämmen eigen war, die Rom sich zu unterwerfen und zu assimiliren verstanden hatte, die sich aber unterschied von dem Nationalgefühl, das jedes Volk in abstracto für sich hat, und sogar die römische Herrschaft selbst überlebte. Eben sie flösste den Herrschern wie den Beherrschten die gleiche Begeisterung ein, und unter all den Formen, in denen sie z. B. in der Literatur zum Ausdruck gelangt ist, findet sich kein Unterschied, mögen die Schriftsteller Römer, Griechen, Etrusker, Gallier, Iberer oder Africaner sein.[1])

Man begreift also, dass die Römer eine natürliche Hinneigung zum historischen Heldengedicht haben mussten, und der Beweis dafür liegt in der Menge ihrer historischen Epen von Naevius bis auf Claudian[2]), einer Thatsache, der man nichts ähnliches aus der griechischen Literatur zur Seite setzen kann. Aber eben dies Gefühl, welches die ganze römische Welt erfüllte, und welches der äusseren Gestaltung bedurfte, konnte doch seiner Natur nach nur schwer in der epischen Form zum Ausdruck kommen. Es scheint zwar, als ob eine derartige Empfindung ganz von selbst zum Epos hindrängen müsse; so oft man jedoch nach einem Stoffe suchte, um demselben eine concrete und adäquate Form zu geben, bot sich dem Dichter die Geschichte als Grundlage, und zwar als eine sehr nachtheilige, dafür dar; denn mit der geschichtlichen Begebenheit, wenn sie sich als solche dem Geiste darstellen soll, ist dem Epos in keiner Weise gedient. Dazu müsste sie erst wieder „epische Begebenheit" werden. Das erfordert aber die Thätigkeit der Fantasie nicht eines einzelnen, sondern eines jugendlichen Volkes; der Geist eines historisch reifen Volkes ist nicht mehr fähig dazu. Zur Lösung dieses schwierigen Problems hatten die Griechen selbst nichts beigetragen, weil sich ihnen, deren Charakter von Haus aus ein anderer war, ein solches Problem niemals dargeboten

---

1) Vgl. die vielen Stellen, in denen diese Begeisterung Ausdruck findet bei Lasaulx, Zur Philosophie der römischen Geschichte, p. 6 ff., wozu sich noch manche andere fügen liessen, abgesehen von der speciellen Tendenz vieler Schriftsteller, wie z. B. des Livius, der, man mag ihn mit welchem Griechen man will vergleichen (obgleich sich unter diesen nichts seinem Werk ähnliches findet) der schlagendste Beweis für unsere Behauptung ist.

2) Vgl. die Aufzählung bei Teuffel, Gesch. d. röm. Lit. p. 27.

hatte. Ihr bekanntester Versuch im historischen Epos war in der klassischen Zeit das Gedicht des Choirilos von Samos über den Perserkrieg, ein zwar ruhmvolles Ereigniss, das aber doch nur einen Zwischenfall im Leben der Nation bildet und keineswegs das Wesen dieser selbst zur Darstellung brachte, weshalb denn das Gedicht auch nur einen vorübergehenden politischen Erfolg hatte. Das griechische Nationalgefühl hatte sich in der Poesie bereits viel leuchtender und in viel geeigneterer Form dargestellt. Nun aber war das Nationalgefühl der Römer so stark und kräftig, ihr Charakter als historisches Volk so prononcirt, dass ihre historischen Epen nicht allein zahlreicher als die anderer Völker waren, sondern auch mehr Erfolg hatten als man selbst von den besten der Gattung hätte erwarten können, wenn nämlich die natürliche Kälte derselben nicht als Gegengewicht so viel Wärme des Gefühls gefunden hätte, welches zu erregen eben der Zweck des Epos war, und worin es selbst seinen Grund hatte. In der modernen Zeit, wo dieses Gefühl nicht mehr vorhanden ist, bleiben auch die besten Epen wirkungslos. Obgleich nun aber zwar sowol das historische Epos wie jene Gedichte, welche in einer etwas sonderbaren Weise Sage und Geschichte mit einander verschmolzen (wie z. B. die Epen des Ennius und Naevius), einen relativen Erfolg hatten, so fühlt sich doch das nationale Bedürfniss, theils aus formalen Gründen theils in Folge des wenig poetischen Stoffes dabei nicht völlig befriedigt. Die Lösung dieses schwierigen und verwickelten Problems ist daher gerade ein Hauptverdienst Virgils und eine der Hauptursachen für die Begeisterung, welche sein Epos erweckte, und welche andauerte, so lange sich jenes Gefühl lebendig erhielt, dessen treuestes, edelstes und vollständigstes künstlerisches Abbild eben die Aeneis war. Der nationale Zweck, den Virgil wie andere augusteische Dichter verfolgte, ist nicht zu bezweifeln; er erscheint aber nicht blos als die Wirkung eines unbewussten, instinctiven Dranges, wie bei so vielen anderen römischen Schriftstellern, sondern ist sogar oft mit künstlerischem Bewusstsein erstrebt. Virgil dachte nicht daran ein Epos von blos literarischem oder gelehrtem Charakter abzufassen in der Art der Alexandriner, und er griff daher nicht wie andere vor und nach ihm zu einem Thema aus der reichen griechischen Sage, wie der kleinen Ilias, der Thebais, der Achilleis oder andern Stoffen, denen jeder nationale Werth für die Römer abging. Geleitet von einem für einen Epiker jener Zeit bewunderungswürdigen, künstlerischen Instinct, vermied er glücklich alle historischen Stoffe, welche andere Dichter und auch ihn

zuallererst angelockt hatten, und entschied sich unter den damals bei den Römern bekannteren für den einen, in welchem sich jener ideale heroische Charakter, das unabweisbare Erforderniss für ein Epos mit einem wenn auch nicht dem Ursprunge, so doch der Bedeutung nach nationalen Charakter vereinigte[1]). Wie er durch die Kraft seines Genies dahingelangte, indem er nach und nach den ersten Entwurf seines Werkes modificirte, erhellt aus manchen Anzeichen mit völliger Klarheit und darf, wenn man den Dichter billig beurtheilen will, nicht übergangen werden. Aus den genannten allgemeinen Gründen bot auch ihm sich zuerst die Idee eines Stoffes aus der latinischen oder römischen Geschichte für ein Nationalgedicht dar. Noch bevor er die Bucolica schrieb, hatte er an ein Gedicht über die albanischen Könige gedacht; diese Idee gab er jedoch schnell auf, wie seine Biographie sagt: „offensus materia"[2]). Erst später, als er schon in Beziehung zu Augustus getreten war, nahm er alles Ernstes den Plan eines Gedichtes wieder auf, und abermals stellte sich seinem Geist ein historischer Stoff dar. Die Grossartigkeit der Zeitereignisse und die Freundschaft des Fürsten, der bei jenen eine so hervorragende Rolle spielte, lenkte seine Wahl ganz natürlich auf ein Thema wie die Thaten des Octavian[3]). Dass er wirklich vorhatte, diesen Stoff zu bearbeiten, erklärte er selbst, als er im Jahre 29 dem aus Asien[4]) zurückgekehrten Augustus in Atella[5]) seine Georgica vortrug. Von diesem Jahre ausgehend kam er, den ersten Entwurf den künstlerischen Zwecken gemäss modificirend, endlich im Laufe von elf Jahren (vom Jahre 29 v. Chr. bis zu seinem Tode) bei der Composition der Aeneis

---

1) „Novissimum Aeneidem inchoavit, argumentum varium et multiplex, et quasi amborum Homeri carminum instar, praeterea nominibus ac rebus graecis latinisque commune, et in quo, quod maxime studebat, romanae simul urbis et Augusti origo contineretur." Donat. Vit. Vergil. (bei Reifferscheid, Svetonii praeter Caesarum libros reliquiae, Lips. 1860) p. 59. [Die Citate der dem Donat beigelegten Virgilbiographie beziehen sich stets auf die genannte Ausgabe].

2) Donat. Vit. Vergil. p. 58. Serv. ad. Bucol. VI, 3.

3) Dies war der erste Plan und Zweck der Aeneis, und so erklärt sich auch die Notiz des Servius (p. 2. ed. Lion) „postea ab Augusto Aeneidem propositam scripsit."

4) „Mox tamen ardentis accingar dicere pugnas
Caesaris et nomen fama tot ferre per annos,
Tithoni prima quot abest ab origine Caesar."

Georg. III, 46.

5) Donat. Vit. Vergil. p. 61.

an. Im Jahre 26 kannte schon Properz einige Theile des Epos und sprach mit grosser Begeisterung davon, allein er erging sich noch weit mehr in dem Lobe der Bucolica und Georgica, welchen der Dichter bis zur Zeit seinen grössten Ruhm verdankte. Aus den Worten des Properz, wie auch aus dem damals an Augustus[1]) gerichteten Briefe des Dichters geht hervor[2]), dass die zu jener Zeit vollendeten Partieen auch später in der Aeneis erhalten blieben dass aber Virgil noch an dem Gedanken festhielt, sein Gedicht von Aeneas bis auf Augustus fortzuführen. Der künstlerische Tact verbot ihm jedoch schliesslich jeden Gedanken an eine Erzählung rein historischer Thatsachen und Personen, und diese wurden nur vorübergehend und gelegentlich aus künstlerischen Gründen angebracht; der wirklich heroische und poetische Charakter der Ereignisse, welche die Hauptgrundlage des Gedichtes bilden, blieb unangetastet. Der Werth dieses Verfahrens entging den alten Kritikern nicht, welche wol darzulegen wussten, wie tief in dieser Beziehung Lucan unter Virgil stand[3]). Und so zeigt uns die Entstehungsgeschichte der Aeneis auf das deutlichste, wie sehr Virgil durch seinen Stoff wie seine künstlerische Empfindung den besten Dichtern seiner Epoche überlegen war, einer Epoche, die nach der Entstehung der grossen griechischen Schöpfungen als die glänzendste in der Kunstgeschichte überhaupt bezeichnet werden muss.

Die moderne Kritik hat mit Recht gewisse veraltete Ideen über historischen Werth und Ursprung der Aeneassage abgewiesen[4]); sie wird aber niemals im Stande sein, jene Thatsache wegzudisputiren, dass diese Sage schon seit dem ersten punischen Kriege den Römern geläufig war, und dass sie, durch die Behandlung der Dichter, Geschichtsschreiber, durch Theater, bildende Kunst, Cultus

---

1) „De Aenea quidem meo etc.“ bei Macrobius, Sat. I, 24, 11.

2) Actia Vergilium custodis litora Phoebi
Caesaris et fortes dicere posse rates,
qui nunc Aeneae Troiani suscitat arma
jactaque Lavinis moenia litoribus.
cedite Romani scriptores, cedite Grai:
nescio quid maius nascitur Iliade.“

Properz. III, 34, 61—66.

3) „Hoc loco per transitum tangit historiam quam per legem artis poeticae aperte non potest ponere.... Lucanus namque ideo in numero poetarum esse non meruit quia videtur historiam composuisse non poema.“ Serv. ad Aen. I, 382; vgl. Martial XIV, 194. Fronto p. 125. Quintil. X, 1, 90.

4) Vgl. Schwegler, Röm. Gesch. I, p. 279 ff.; Preller, Röm. Mythol. p. 666 ff.

und die politischen Acte des Staates selbst volksthümlich geworden, zur Zeit Virgils die Bedeutung einer Nationalsage erhalten hatte, die allen Römern sympathisch war und völlig mit der Poesie des römischen Geschmackes im Einklang stand[1]). Freilich, wenn es sich um die Composition eines Epos von dem Charakter des Homerischen gehandelt hätte, würde auch jene Sage mit ihren ganz heterogenen Bestandtheilen und Charakteren schlecht dazu gepasst haben; aber das, was das Virgilische Epos auszudrücken hatte, war seiner Natur nach ganz von dem Homerischen Epos verschieden, und eben deshalb waren die immerhin dem Stoffe anhaftenden Mängel weit weniger bemerkbar. Homer bewegt sich in einer ganz idealen Atmosphäre; er kann seinen Blick noch nicht auf die

1) Niebuhr (Röm. Gesch. I, 206 ff.) irrt völlig, wenn er meint, dass Virgil sein Gedicht den Flammen preis gegeben habe, in der Meinung, es mangle demselben die nationale Basis. Eine solche Idee konnte Virgil niemals beikommen; dass sie absurd gewesen wäre, beweist schon der ungeheure Erfolg der Aeneis, die dem römischen Geschmacke nichts weniger als fremd war. Es ist bekannt, dass auch sein Zeitgenosse und Bewunderer Livius mit der Aeneassage sein Geschichtswerk beginnt, das, wie kein anderes, vom lebendigsten römischen Nationalgefühl getragen ist. Seine Anschauungsweise und die Stellung die er bei der Erzählung jener Sagen einnimmt erklärt er selbst in seinem Prooemium in einer Weise, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lässt, mit jenen herrlichen, so oft citirten Worten: „Et si cui popolo licere oportet consecrare origines suas et ad Deos referre auctores, ea belli gloria est populo romano etc. etc.“ Wie die Aeneassage mit dem Geist, welcher die anderen römischen Ueberlieferungen durchweht, im Einklang steht, ersehen wir aus der Lyrik des Horaz, wo dieser (B. IV, 4, 53 ff.) den Hannibal sagen lässt:

„Gens quae cremata fortis ab Ilio
Jactata Tuscis aequoribus sacra
Natosque maturosque patres
Pertulit Ausonias ad urbes,
Duris ut ilex, etc. etc.“

Die Aeneis war kaum erschienen, als Horaz dies schrieb (Die Oden des vierten Buches wurden, wie man meist annimmt, 18 v. Chr. herausgegeben). Die Sympathie des Kaisers für Troja, als die den Römern und der gens Julia heilige Stadt, ist lebendig dargestellt in der bekannten Rede der Juno unter den Göttern, die sich in der 3. Ode des 3. Buches, das gewiss älter ist als die Aeneis, findet.

In all diesem und ähnlichem Rhetorik und Schmeichelei sehen zu wollen, die berechtigte Existenz dieses Gefühls, dem die Grösse des Reiches wie seine Geschichte so völlig entsprach, nicht anerkennen zu wollen, heisst doch, die Sache sich ziemlich leicht machen und Wahrheit und wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit paradoxen Tendenzen und eingebildeten Vorurtheilen aufopfern.

Geschichte lenken, die erst mehrere Jahrhunderte nach ihm beginnt. Die natürlichen Schranken und Verhältnisse der menschlichen Natur und Thätigkeit stehen seinem Geiste noch so fern, dass er höchst selten und nur im Gleichnisse an die ärmliche Natur des wahren und leibhaftigen Menschen erinnert (*οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν*); Kind einer ausserhistorischen Zeit, ist er der Interpret eines nationalen Ideals, welches schon ausschliesslich und an sich poetisch ist. Der lateinische Dichter hingegen, der in der Epoche der höchsten historischen Entwickelung seiner Nation lebte, musste, wenn er bei der idealen Umgebung, die das Epos verlangt, bleiben wollte, als einziges Ziel die Geschichte ins Auge fassen, in welcher ja eben jenes universelle Gefühl wurzelte, welches damals seine stärkste Intensität erreicht hatte und mehr als je einer grossartigen Entfaltung bedurfte[1]). Indem sich der Dichter dieser seiner Pflicht bewusst war und bei der Ausübung derselben von der ganzen ihm eigenen Genialität unterstützt wurde[2]), brachte er sein Gedicht im Stoff und in der Form der römischen Geschichte so nahe, dass man es eine Vorstufe zu dieser nennen kann und zugleich eine poetische Wiedergabe des Eindrucks, den die Geschichte im Geiste aller derer hinterliess, welche sich mit ihr beschäftigten[3]). Und wie es immer geschieht, wenn die langersehnte

---

1) Der Titel des Gedichtes soll nach einigen zuerst nicht „Aeneis" sondern „Thaten des römischen Volkes" gelautet haben: „unde etiam in antiquis invenimus opus hoc appellatum esse non Aeneidem sed Gesta populi Romani; quod ideo mutatum est, quod nomen non a parte sed a toto debet dari." Servius zur Aen. VI, 752.

2) Unmöglich ernst gemeint kann die von einigen modernen Kritikern (s. unter anderen Teuffel, Gesch. d. röm. Lit. p. 39) ausgesprochene Ansicht sein, als sei die weiche und sanfte Natur Virgils für das Epos nicht geeignet gewesen. Man nenne mir doch den Epiker von derselben Kategorie, zu der Virgil gehört, den man wirklich für das Epos geschaffen erklären kann. Etwa den platonischen Tasso, den frommen Milton oder den mystischen Klopstock? Unter so vielen, durch Nationalität und Charakter so verschiedenen Dichtern, hat der weiche Virgil allein das beste Gedicht in seiner Art geschaffen, während der vielseitige Titane Goethe als er ein heroisches Epos dichten wollte, es nur bis zu einer so unvollkommenen Schöpfung wie die Achilleis bringen konnte!

3) „Qui bene considerat inveniet omnem romanam historiam ab Aeneae adventu usque ad sua tempora summatim celebrasse Virgilium, quod ideo latet quia confusus est ordo: nam eversio Ilii et Aeneae errores adventus bellumque manifesta sunt: Albanos autem reges, romanos etiam consules, Brutos, Catonem, Caesarem Augustum et multa ad historiam romanam pertinentia hic indicat locus, caetera quae hic intermissa

Formel aufgefunden ist, welche das ganz ausdrückt, was allen unbewusst im Herzen lag, so ward auch die Aeneis mit dem allgemeinsten Enthusiasmus von der römischen Welt aufgenommen.

Es ist wunderbar zu sehen, mit welchem Interesse sich alle Gebildeten über den Fortgang des grossen Gedichtes informirten, und welchen sichtbaren Einfluss dasselbe von Anfang an auf die lateinische Literatur ausübte. Während der Dichter an der Abfassung des Epos arbeitete, beschäftigten sich Augustus, Maecenas und die ganze sie umgebende Schaar von Freunden, Hofleuten, Dilettanten, Dichtern und Rhetoren mehr oder weniger eifrig mit dem Fortgang der Composition, welche zum grossen Theil nach und nach vom Autor in diesen Kreisen vorgetragen wurde. Bei des Dichters Tode war sein Werk nur auf diese Weise in die Oeffentlichkeit gedrungen, obwol kein Theil desselben zu der Vollendung herangereift war, die der Verfasser erstrebt hatte. Aber ein grosses Publikum war von der Existenz des Epos unterrichtet, und gross war, in Folge der durch die Recitation im Freundeskreis bekannt gewordenen Stücke, die allgemeine Erwartung. Die Publication erfolgte durch die beiden Freunde Virgils, Varius und Tucca, denen seine Schriften vermacht waren, und welchen Augustus jenes delicate Amt übertragen hatte. Wie viel Zeit sie auf die Vorbereitung zur Veröffentlichung gebraucht haben, wissen wir nicht, sie konnte wol nur eine kurze sein. Der Eindruck, den das Gedicht machte, war überall tief und äusserst lebendig. Alle erkannten darin das grösste Werk der lateinischen Poesie[1]), und durch eben dasselbe wurde Virgil für die Römer, wie ihn später Vellejus nannte, „der Fürst der Gesänge[2])“. Das Studium des Virgil und seiner Phraseologie erkennt man schon in seinem grossen Zeitgenossen Titus Livius, bei dem sich deutliche Reminiscenzen von Phrasen aus der Aeneis vorfinden[3]). Besonders reich an

---

sunt in ἀσπιδοποιίᾳ commemorat.“ (Servius zur Aen. VI, 752. Vgl. auch Probus zu Georg. III, 46. p. 58 f. Keil).

1) Ovid ist für uns der älteste Gewährsmann der dies ausdrücklich ausspricht:

„Et profugam Aenean, altaeque primordia Romae,
quo nullum Latio clarior extat opus.“

Ars amator. III, 337.

2) „Inter quae (ingenia) maxime nostri aevi eminet princeps carminum Vergilius, Rabirius etc.“ Vell. Paterc. II, 37.

3) Vgl. Wölfflin im Philologus, XXVI, p. 130.

solchen Reminiscenzen zeigt sich aber Ovid[1]), der bei dem Tode des grossen Dichters 24 Jahre alt war und diesen nur von Ansehen gekannt hatte[2]). Und dabei darf man nicht vergessen, dass sich für Livius und Ovid dies nicht aus dem Gebrauche des Virgil in der Schule erklärt, wie es später für so viele andere lateinische Dichter und Prosaiker anzunehmen ist. Aus den Erinnerungen des älteren Seneca[3]) sehen wir gleichfalls deutlich, dass in dem ersten Jahrzehend nach des Dichters Tode die Aeneis keinem fremd war, und man Verse daraus als bekannt citirte. Vorzüglich anziehend war für einen gewissen Theil des Publikums die tragische Dichtung von den Schicksalen der Dido[4]), welche später noch den h. Augustin zu Thränen rührte[5]), und, wie wir sehen werden, auch in den folgenden Jahrhunderten von allen Theilen des Epos stets am meisten bewundert wurde.

Eine übertrieben strenge und anspruchsvolle, eine paradoxe und nicht vorurtheilsfreie Kritik mag immerhin über diesen grossen

---

1) Man vergleiche die sehr zahlreichen Belege bei Zingerle in seinem Werke: „Ovidius und sein Verhältniss zu den Vorgängern und gleichzeitigen römischen Dichtern". Innspruck, 1869—71, II, p. 48—113.

2) „Vergilium vidi tantum." Trist. IV, 10, 15.

3) Diese Erinnerungen, die sich auf die Rhetoren der Augusteischen Zeit beziehen, bieten uns die ältesten Citate von Versen der Aeneis. Die Hauptstellen: „Sed ut sciatis sensum bene dictum dici tamen posse melius, notate prae ceteris quanto decentius Vergilius dixerit hoc, quod valde erat celebre, „belli mora concidit Hector": „Quidquid apud durae etc." (Aen. XI, 288). Messala († 8 v. Chr.) aiebat hic Vergilium debuisse desinere, quod sequitur „et in decimum etc." explementum esse. Maecenas hoc etiam priori comparabat" Suasor. 2; „Summis clamoribus dixit (Arellius Fuscus) illum Vergilii versum „Scilicet is superis etc." (Aen. IV, 379). Auditor Fusci quidam, cuius pudori parco, cum hanc suasoriam de Alexandro ante Fuscum diceret, putavit aeque belle poni eundem versum; dixit: „Scilicet is superis." Fuscus illi ait: si hoc dixisses audiente Alexandro, scires apud Vergilium et illum versum esse".... capulo tenus abdidit ensem" (Aen. II, 553). Suasor. 4; — „Montanus Julius qui comis fuit, quique egregius poeta, aiebat illum (Cestium) imitari voluisse Vergili descriptionem: „Nox erat et terras etc." (Aen. VII, 26.) Controv. 16. (Cestius kam nach Rom kurz nach Virgil's Tode; vgl. Meyer, Oratorr. romanorr. fragmenta, p. 357) — Vgl. auch Suasor. 1.

4) „Et tamen ille tuae felix Aeneidos auctor
contulit in Tyrios arma virumque toros
Nec legitur pars ulla magis de corpore toto,
quam non legitimo foedere junctus amor."
Ovid. Trist. 2, 533.

5) Confession. lib. I; I, 66.

Dichter wie über so manche andere grosse lateinische Schriftsteller urtheilen, wie es ihr behagt. Die Wissenschaft wird aber schwerlich die Uebertreibungen einer geistigen Reaction acceptiren können, so fruchtbar für den Fortschritt sie auch immer sein mögen. Das Werk Virgils ist und bleibt, wenn man es, wie recht und billig, nach seiner Stellung und nach einem geschichtlichen Massstabe betrachtet, ein Gedicht, das seines Gleichen weder vorher noch nachher hat; der Zauber, den es durch Jahrhunderte auf alle Gebildete ausübte, hat seine volle Berechtigung. Nachahmer ist Virgil allein im Beiwerk, und auch dann noch ist er gross. Nachahmer ist er, weil er es sein musste, und weil kein noch so mächtiges Genie sich dieser Bedingung damals entziehen durfte. Eine Emancipation von all den Regeln der Kunst, wie sie die noch so lebendigen Schöpfungen der Griechen vorschrieben, konnte keiner wünschen noch wollen, und wäre nur mit Unwillen als etwas ganz Monströses und Unverständliches aufgenommen worden. Das Genie kann sich nicht zu jeder Zeit und in allen Lagen des menschlichen Geistes frei bewegen. Dessenungeachtet offenbart es sich doch als Genie für jeden, der sehen kann, und es ist kein Grund vorhanden, es dann herabzusetzen und zu verkleinern oder es, wie mit Virgil geschehen, verächtlich als „Virtuosität" zu bezeichnen. Seiner Natur, seinen Bestandtheilen, seinem besonderen Zwecke nach steht Virgils Werk auf einem von der Homerischen Poesie, wie von dem griechischen Epos[1]) so verschiedenen Standpunkte, dass es in Anbetracht der Intention des Dichters wol eine neue Schöpfung genannt werden kann. Eine Dosis Hellenismus lag auch im römischen Geiste, mithin auch im Dichter selbst, und dieser hätte sich selbst widersprochen, wenn er jenen Hellenismus nicht in seinem Gedichte auch offenbart hätte. Aber der eigentliche Charakter Virgils beruht darauf, dass der Dichter, wie es Petronius mit richtiger Einsicht ausspricht, vor allem „Römer" ist[2]).

Zweites Capitel.

Zu jenen Resultaten gelangte jedoch der Dichter nicht blos vermittelst seiner natürlichen Genialität, die für die damalige Zeit nicht hinreichte, so wie sie niemals zur Schöpfung grosser

---

1) Auch Teuffel gibt zu, dass Ton und Geist der Aeneis zu Homer in diametralem Gegensatze stehen. Gesch. d. röm. Lit. p. 400.

2) „Homerus testis et lyrici, romanusque Virgilius et Horati curiosa felicitas." Petron. Sat. 118.

Kunstwerke in einer Culturepoche von Bedeutung ausreicht. Die augusteische Poesie wie der grösste Theil der römischen Dichtungen überhaupt erhielt von selbst wie durch den Einfluss der griechischen Zeitgenossen einen wesentlich gelehrten Charakter aufgeprägt. Ein Dichter musste viele philologische und wissenschaftliche Studien gemacht haben, um die künstlerische Form zu erlangen, die den Anforderungen der Cultur seiner Zeit entsprach. Der Charakter der griechischen Poesie jener Epoche war unter der Herrschaft der Alexandriner ein derartig gelehrter geworden, dass weder die Sprache der Dichter eine wirklich lebendige, noch die Poesie selbst das Eigenthum anderer als der Gelehrten war. Wenn etwas jenen Grad poetischer Genialität, den auch die Römer besassen, ins Licht setzen kann, so ist es die Vergleichung zwischen Griechen und Römern in Betreff der Benutzung und Nachahmung der antiken Muster. Von Alexander an ist der Verfall der griechischen Poesie ein solcher, dass der, welcher ihre Geschichte studiren will, zur Ausfüllung der grossen Lücke, die er vor sich sieht, gezwungen ist, sich an die Römer zu wenden, bei denen er allein eine geistige wie formelle Fortsetzung der griechischen Poesie findet.

Die Gelehrsamkeit und das Studium, nicht allein der griechischen sondern auch der altrömischen Schöpfungen, hindern die hervorragendsten römischen Dichter nicht, ihre Werke mit jener wahren Poesie und jenem nationalen Geiste zu erfüllen, der den Alexandrinern völlig abging. Die Römer schrieben nicht für einen engen Kreis von Gelehrten, sondern für ein grosses und gebildetes Publicum, welches im Dichter auch den Rhetor, Grammatiker und Gelehrten verlangte. In diesen für einen römischen Dichter so wesentlichen Vorzügen hat nun aber Niemand den Virgil übertroffen, der, abgesehen von einem eingehenden Studium der Kunst, auch die Sprache sowol in ihrer gegenwärtigen Gestalt wie in ihren literarischen Antecedentien durchforschte, um sie so geschmeidig wie möglich und seinen künstlerischen Absichten dienstbar zu machen. Ebenso eifrig schöpfte er aus Büchern und erlernte auf Reisen, was er von Localkenntniss, Mythologie, Alterthümern und dergl. für sein Gedicht für nöthig erachtete[1]. Er verstand sich auf das Geheimniss, diese seine

1) Dem Augustus, der während des Krieges mit den Cantabrern über den Zustand der Arbeit unterrichtet sein wollte, antwortete er: de Aenea quidem meo, si mehercle jam dignum auribus haberem tuis, libenter mitterem;

grosse Gelehrsamkeit nur als Mittel zum Zweck zu gebrauchen und ihr niemals die Poesie unterzuordnen. Die Alten begriffen das sehr wol)[1]), und der Dichter erreichte also den doppelten Zweck, sowol den Gelehrten von Fach wie zugleich dem ganzen Publicum zu gefallen. Die wunderbaren Vorzüge der Virgilianischen Poesie im Gebrauch und der Erschaffung einer dichterischen Redeweise, in der metrischen Structur, die Genauigkeit der gelehrten Forschung, die er anstellte, um seinen Erzählungen das richtige Colorit zu geben, sind so deutlich, dass selbst die strengste und missgünstigste Kritik unserer Zeit in dieser Hinsicht das von den Alten dem Dichter gespendete Lob hat anerkennen müssen[2]).

---

sed tanta inchoata res est, ut paene vitio mentis tantum opus ingressus mihi videar, cum praesertim, ut scis, alia quoque studia ad id opus multoque potiora impertiar. Macrob. Sat. I, 24, 11. Bei einer so schwierigen und delicaten Arbeit überrascht die Mittheilung des Biographen nicht (p. 59): traditur cotidie meditatos mane plurimos versus dictare solitus, ac per totum diem retractando ad paucissimos redigere, non absurde carmen se informe more ursae parere dicens et lambendo demum effingere. Aeneida prosa prius oratione formatam digestamque in XII libros particulatim componere instituit, prout liberet quidquid, et nihil in ordinem arripiens, ut ne quid impetum moraretur quaedam imperfecta transmisit, alia levissimis verbis veluti fulsit, quae per iocum pro tibicinibus interponi aiebat, ad sustinendum opus, donec solidae columnae advenirent. Auf die Composition der Aeneis, wie sie heut uns vorliegt, verwandte er 11 Jahre. Der Tod unterbrach sein Werk; denn er hatte sich vorgesetzt noch 3 fernere Jahre an demselben zu arbeiten und zu feilen, und in eben dieser Absicht unternahm er die für ihn verhängnissvolle Reise nach Griechenland. Donat. p. 62.

1) „Vergilium multae antiquitatis hominem sine ostentationis odio peritum.“ Gell. V, 12, 13. Dasselbe bringt auch Quintilian bei seiner Vergleichung Virgil's und Homers in Anrechnung, indem er sagt: „et hercle ut illi naturae coelesti atque immortali cesserimus: ita curae et diligentiae vel ideo in hoc plus est, quod ei fuit magis laborandum et quantum eminentibus vincimur fortasse aequalitate pensamus“ Inst. or. X, 1, 86.

2) Vgl. Bernhardy, p. 437. Teuffel, p. 397. Hertzberg, (Uebers. der Aeneis), p. XI, ff. Hermann, Elem. doctr. metr. 357. Müller, De re metr. p. 140 ff., 183, 190 f. Niebuhr, Röm. Gesch. I, p. 112 (3. Ausg.). Ueber die Aeneassage und die Art ihrer Behandlung durch Virgil vgl. ausser Klausen, Aeneas und die Penaten, II, p. 12. 49 f. Rubino, Beiträge zur Vorgeschichte Italiens, p. 68 ff. 156 ff. 173 und besonders das Lob über die Genauigkeit und Gelehrsamkeit des Dichters p. 121—128. Mit einer oft oberflächlichen und freien, aber nicht unverständigen Kritik hat Weidner in der Vorrede zu seinem Commentar zu

Tendenz und Charakter des römischen Nationalgefühls waren der Art, dass der Eindruck, den schon die äusseren und rein formalen Vorzüge des Gedichtes hervorriefen, ausserordentlich tief war. Ja, dieser Eindruck blieb in allen Gestaltungen, denen sich die Schöpfung des Dichters anbequemte, lebendig, selbst noch in den schlechtesten Reproductionen des lateinischen Mittelalters. Die Vollendung des sprachlichen Ausdruckes war für die Römer von solcher Wichtigkeit bei einem Kunstwerk, dass man sie als einen Massstab bezeichnen kann, nach welcher dasselbe beurtheilt wurde, ja, dass man sie allein vielen anderen Vorzügen gleich stellte. Die Stellung der römischen Dichter war bisher eine von den Griechen ganz verschiedene; bei diesen waren die Kunstformen, nachdem sie sich aus dem natürlich fortgeschrittenen Nationalgeiste heraus entwickelt hatten, von einer stets in gleicher und entsprechender Weise entwickelten Sprache unterstützt worden, so dass die Dichter ohne grammatisches und philologisches Studium dieselbe ihren Intentionen gemäss leicht formen und gestalten konnten. Der Entwickelungsprocess der römischen Literatur ist weit weniger natürlich gewesen. Eine rohe, rauhe und uncultivirte Sprache einer literarischen Form, die ihrem Ursprunge nach nicht national und gleichsam plötzlich von aussen hereingebracht war, dienstbar zu machen, war ein Unternehmen von ausserordentlicher Schwierigkeit, mit der die ältesten lateinischen Schriftsteller zu kämpfen hatten, und welche ihre volle Thätigkeit in Anspruch nahm[1]). Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, erscheint die römische Literatur von Livius Andronicus an bis auf Cicero und Virgil geradezu als eine blose Reihe von Versuchen, die aus dem fortwährenden Bestreben hervorgingen, die Sprache für die ästhetischen Anforderungen, welche der griechische Einfluss dem Gefühl und Geschmack auferlegt hatte, gelenkig zu machen[2]). Eben aus jenem Grunde sowie in Folge des Einflusses der griechischen Cultur wird die grammatische For-

---

Vergil's Aeneis, Buch I und II (Leipz. 1869) p. 53 ff. die Verdienste des Dichters resumirt.

1) Vgl. Lersch, die Sprachphilosophie der Alten, I, p. 103.

2) Lucrez, der starb, als Virgil 15 Jahr alt war, lässt in seinem Gedicht nicht nur einen derartigen Versuch erkennen, sondern spricht sogar ganz offen darüber, (lib. I, 135).

„Nec me animi fallit Graiorum obscura reperta
difficile inlustrare latinis versibus esse,
multa novis verbis praesertim cum sit agendum,
propter egestatem linguae et rerum novitatem.“

schung von jedem lateinischen Schriftsteller schon geübt, bevor noch die Literatur sich vollständig entwickelt und der Nationalgeist Formen aufgefunden hatte, in denen er sich vollkommen ausprägen konnte. Dieses letzte Resultat haben erst Cicero für die Prosa und Virgil für die Poesie erreicht. Beide haben jenem Ideale einer vollendeten Sprache, jenem Bedürfniss nach Schärfe, Feinheit und Harmonie des Ausdruckes so ganz und so richtig entsprochen, dass mit ihrer Arbeit das Streben endlich seinen Abschluss gefunden hat, jeder weitergehende Versuch aber unglücklich auslaufen musste. Dieses gewiss nicht kleine Verdienst wurde zuallererst von den Alten bemerkt und war, da es dem allgemeinen Bedürfnisse so entgegen kam, eine Hauptursache des Ruhmes jener beiden. Die Wirksamkeit des Redners wie des Dichters hing so genau von jenem Vorzug ab, dass man danach den Redner als Redner und den Dichter als Dichter beurtheilen konnte.

Allerdings ist dieses Gewicht, welches auf die Bedeutung einer rein formellen Eigenschaft von dem urtheilenden Publicum gelegt wurde, abgesehen von der damit verbundenen Gefahr, das essentielle nach dem Werthe des formalen abzuschätzen, nicht das, was man bei einer gerechten Beurtheilung des künstlerischen Werthes eines Schriftstellers verlangen muss. Ohne dem zu harten Ausspruche Mommsen's über das Verdienst Cicero's als Redner beizupflichten, bleibt doch unzweifelhaft, dass die grosse Berühmtheit auch des Redners Cicero zum grössesten Theil aus seiner Bedeutung als lateinischer Schriftsteller hervorgeht, mehr wie aus seinen Verdiensten als Redner[1]. Aus eben diesem Grunde galt Terenz das ganze Mittelalter hindurch mehr als Plautus, so viel höher auch dieser als Komiker über jenem stand[2]. Wenn nun aber das Ur-

---

Vgl. auch I, 831 und III, 257. **Heffter**, Geschichte der lateinischen Sprache während ihrer Lebensdauer, p. 124 und **Herzog**, Untersuchungen über die Bildungsgeschichte der griechischen und lateinischen Sprache, (Leipz. 1871) p. 196 ff., der jedoch über die augusteischen Dichter mit grosser Leichtfertigkeit urtheilt (p. 213) und ganz und gar die Bedeutung und den Einfluss der Sprache Virgils auf die Schule, die grammatikalischen Werke und die literarische Production vergisst.

1) Vgl. **Blass**, Die griech. Beredsamkeit in dem Zeitraum von Alexander bis auf Augustus, p. 125 ff.

2) „Sciendum tamen est Terentium propter solam proprietatem omnibus comicis esse praepositum, quibus est, quantum ad cetera spectat, inferior" **Serv.** zur Aen. I, 410. Schon viel früher hatte **Cicero** (ad Att. VII, 3, 10) gesagt: „secutusque sum, non dico Caecilium..... malus enim auctor latinitatis est, sed Terentium cuius fabellae propter elegantiam sermonis

theil der Alten über Cicero wegen ihrer Vorliebe für sprachliche Vorzüge von der richtigen Bahn ablenkte, in sofern sie ihm einen Rang einräumten, der von dem in der Geschichte der Beredsamkeit ihm gebührenden durchaus abweicht, so hielt sich doch ihr Urtheil über Cicero in einer der Wahrheit entsprechendern Sphäre, als das über Virgil, da es der Urtheilsfähigkeit der Alten näher stand; denn durch die Praxis der Rede und das republikanische Leben waren in der That die Römer fähiger geworden, einen Redner als einen Dichter zu beurtheilen, dessen Eigenthümlichkeit weniger als bei dem ersteren auf dem nationalrömischen Geiste beruhte. Und so finden wir denn wol über Cicero Urtheile von allgemeinem Charakter, wobei sowol seine Eigenthümlichkeit als Redner berücksichtigt, als auch seine Kunst in ihrem Werthe an sich wie in ihrer Beziehung zu den griechischen und lateinischen Rednern erläutert wird. Ein Urtheil hingegen, welches die Eigenthümlichkeit Virgils, ich will nicht sagen, in gerechter, aber erschöpfender Weise darlegt, findet sich nicht. Und doch ist über ihn mehr geschrieben worden als über irgend einen anderen lateinischen Schriftsteller. Dieselbe Begeisterung, welche die Aeneis nicht allein bei ihrem ersten Erscheinen, sondern auch während der Poet noch an der Arbeit war, und man nur einige Bücher oder Proben des Werkes kannte, erweckte, rief auch eine Menge Schriften und Kritiken hervor[1]).

Den masslosen Albernheiten einzelner Feinde, nicht Kritiker des Dichters, halten die zahlreichen Beweise enthusiastischer Bewunderung, die ohne Zweifel den Grad und die Natur des allgemeinen Eindrucks treu wiedergeben, vollkommen die Waage. Aber Enthusiasmus und Sarkasmus sind nicht Kritik. In wie weit die Schriften zeitgenössischer Grammatiker sowie solcher des ersten Jahrhunderts der Kaiserzeit sich bezüglich Virgils auf ästhetische Fragen einliessen, ist nach den uns gebliebenen Notizen schwer

---

putabantur a. C. Laelio scribi." Und doch räumte Vulcatius Sedigitus Caecilius unter den Komikern den ersten Platz ein, den zweiten Plautus, und den sechsten Terenz. (Gell. XV, 24).

1) Donatus (Vit. Vergil. p. 15) zählt einige einfältige Parodien über die Bucolica und Georgica von anonymen Verfassern auf, die Aeneomastix" des Carvilius Pictor, ein Werk des Herennius über die Fehler, eins des Perellius Faustus über die Entwendungen Virgils und acht Bücher „Homoeon elenchon" von Q. Octavius Avitus, in denen sich aufgezeichnet fand „quos et unde versus transtulerit." Asconius Pedianus, der unter Claudius lebte, schrieb ein Buch zur Vertheidigung Virgils gegen jene Leute und andere ihres Gleichen.

zu beurtheilen; aber es steht fest, dass wenn die Kunst Virgils in denselben in bemerkenswerther und hinreichender Weise definirt worden wäre, die uns bekannte Ueberlieferung der Grammatiker, die voll von dem Lobe des Dichters ist, uns dies auch bewahrt haben würde. Statt dessen besteht das Beste, was uns jene erhalten hat, in einer zwar gerechten, aber unzureichenden Observation des Domitius Afer, welcher ganz äusserlich Virgil einen Rang in jener Dichterhierarchie, deren Haupt Homer ist, anwies[1]). Die Alten vermochten eben wol mit Gerechtigkeit aber doch nur äusserlich die Beziehung zwischen der Poesie Virgil's und Homer's zu erkennen. Von den Urtheilen der Zeitgenossen wird uns nur ein einziges überliefert[2]), das, wenngleich boshaft ausgedrückt, mit einiger Wahrheit eine allgemeine Charakteristik der Virgilischen Kunst gibt; aber es berücksichtigt den Dichter nur von einem oratorischen Standpunct und könnte auch auf einen Redner passen[3]). Diejenigen ferner, welche Virgil einen Vorwurf aus der Benutzung Homers machten, waren augenscheinlich feindlich gegen ihn gesinnt, denn sie vergassen, dass so viele andere grosse

---

1) „Utar enim verbis eisdem quae ex Afro Domitio juvenis excepi, qui mihi interroganti quem Homero crederet maxime accedere: secundus, inquit, est Vergilius, propior tamen primo quam tertio." Quintil. X, 1, 86. Domitius Afer, Praetor im J. 26 n. Chr., starb 59. Vgl. dasselbe Urtheil versificirt von Alcimus Avitus (5—6. Jahrh.) in der **Anthologia lat.** (Meyer) No. 259.

2) „M. Vipsanius a Maecenate eum suppositum appellebat novae cacozeliae repertorem, non tumidae nec exilis sed ex communibus verbis, atque ideo latentis." Donat. Vit. Verg. p. 65.

3) Wahr und gerecht sagt auch Horaz (Sat. I, 10, 45):

„molle atque facetum
Vergilio annuerunt gaudentes rure Camenae."

Jedoch ist zu bemerken, dass diese Worte, wie das „rure" deutlich beweist, sich nur auf Bucolica und Georgica beziehen. Als Horaz das erste Buch der Satiren (vom Jahre 41 bis zum Jahre 35 v. Chr. nach den Meisten) schrieb, dachte Virgil noch an gar keine Aeneis. Der Dichter beschäftigte sich in jener Zeit mit den Georgica. Wenn die Meinungen über die Daten nicht so verschieden und ungewiss wären, könnte man behaupten, dass die Worte des Horaz sich nur auf die Bucolica bezögen. Hätte Horaz das Gedicht gekannt, so würde er sich gewiss nicht begnügt haben, die Poesie seines Freundes mit jenen Worten zu charakterisiren. Virgil war todt, und sein Gedicht schon veröffentlicht, als Horaz die **Ars poetica** (9 oder 10 v. Chr.) schrieb; aber die einzige Erwähnung Virgils, die sich darin findet (v. 53), betrifft nur einen Vergleich zwischen der alten und neuen Schule im allgemeinen in Bezug auf die Sprache.

Dichter der früheren Zeit[1]), sowol Römer wie Griechen, sich dasselbe erlaubt hatten, und dachten ausserdem (wie Virgil selbst auf solche Vorwürfe zu antworten pflegte)[2]), nicht an die grosse Schwierigkeit dieses Unternehmens, wenn es gut ausfallen sollte. Die ziemlich freie Benutzung der früheren griechischen wie römischen Dichter von Seiten Virgils hatte ihre Berechtigung in einer eigenen Anschauungsweise und in einer den antiken Völkern gemeinsamen und gleichmässigen Tradition. Daraus dem Dichter einen Vorwurf machen wäre damals ungerechter und gehässiger gewesen, als uns heute scheinen kann, die wir über solche Dinge ganz anders denken[3]).

Im allgemeinen beschränkt sich die Kritik jener Grammatiker auf Einzelheiten; man spricht über Wortformen, metrische Structuren, über Partieen des Organismus der Erzählung, man bemerkt einige Inconsequenzen und Widersprüche und erörtert gelehrte Fragen. Spärlich und stets auf Einzelheiten bezüglich sind die Observationen über den Stil, sie beschränken sich meist auf Vergleiche: dort ist ein Bild, das Virgil besser oder schlechter als Homer behandelt, hier eine Beschreibung, in der ihn Pindar übertroffen hat. Im Ganzen zeigt sich in allen diesen Bemerkungen[4]) eine gewisse Freiheit und Unabhängigkeit des Urtheils: Virgil wird, wenngleich man ihn auf dem Felde der Grammatik, Rhetorik und Erudition als höchste Autorität betrachtet in dieser ersten Epoche der gelehrten und vernünftigen Grammatiker, nicht blind bewundert. Man erkennt und beleuchtet viele Fehler an ihm, und sogar Asconius Pedianus gesteht dieselben in seinem Buche, das er gegen die Neider und Kritiker des Dichters schrieb, zu. Aber Leute,

1) Vgl. Walther, de scriptorum romanorum usque ad Vergilium studiis homericis. Vratisl. 1867.

2) „Hoc ipsum crimen sic defendere assuetum ait (Asconius Pedianus): cur non illi quoque eadem furta temptarent? verum intellecturos facilius esse Herculi clavam quam Homero versum subripere.“ Donat. Vit. Vergil. p. 66.

3) Man vgl. hierüber die feine und richtige Bemerkung Hertzbergs in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der Aeneis p. VI. In diesen s. g. Entwendungen Virgils, wie Teuffel (Gesch. d. röm. Lit. p. 392) will, einen Beweis von Mangel an Originalität beim Dichter erblicken, ist ein schwerer Irrthum.

4) Eine kritische Uebersicht der Bemerkungen, welche die Alten über Virgil machten, findet man in den Prolegomena bei Ribbeck, c. VIII. Im Allgemeinen beziehen sich diese Bemerkungen auf die Aeneis, selten auf Bucolica und Georgica.

welche eine feindliche Gesinnung gegen den Dichter zur Kritik trieb, finden sich nur unter den Zeitgenossen desselben. Die kritischen Observationen des Hygin und Probus so wie die etwas strengeren und zahlreicheren, aber weniger gerechten des Annaeus Cornutus[1]) tasteten in keiner Weise den Ruhm Virgils an. Man hielt die Fehler für unvermeidliche Mängel, die jeder menschlichen Schöpfung anhafteten, und die man auch beim Homer wahrnahm. Im allgemeinen galt die Ueberzeugung, dass der grosse Dichter sie entfernt haben würde, wenn ihn der Tod nicht an der Vollendung seines Werkes gehindert hätte. Ja, man ging auch wol so weit, dem Dichter die Absicht unterzuschieben, durch Anwendung von Schwierigkeiten in seiner Dichtung, das Verständniss und den Scharfsinn der Grammatiker auf die Probe zu stellen[2]).

So vermochte man also schon in dieser ersten Epoche den Werth der Virgilianischen Poesie mehr zu fühlen, denn zu definiren. Als treuestes Organ des Nationalgefühls, als künstlerisches Product, das durchgängig auf das feinste mit dem Geschmacke, den Tendenzen der Cultur und den Bedürfnissen des Zeitgeistes harmonirte, übte sie einen ungeheuren und wolberechtigten Zauber aus, vor welchem selbst der Ruhm des grössesten römischen Redners erblasste und farblos ward. Aber sobald man von diesem allgemeinen Eindruck zu den Ursachen und zur Analysis des Gedichtes übergehen wollte, blieb man bei einem rein äusserlichen und formellen Theile stehen, weil hierauf ganz besonders das Studium gerichtet war, und die literaturgeschichtliche Betrachtung nicht zu einer wahren Einsicht in das Wesen des Epos gelangen konnte. Diese Art der Kritik störte nicht wenig, wie bereits bemerkt worden, auch die Auffassung der Ciceronianischen Beredsamkeit, obgleich

---

1) Dieser Grammatiker, der Lehrer des Lucan und Persius, scheute sich nicht vor harten Ausdrücken (abiecte, sordide, indecore etc.) in seiner Kritik des Virgil. Aber seine allgemeinen Bemerkungen, so weit wir von ihnen Kenntniss haben, beschränken sich auf nichtige Sophismen oder offenbare Irrthümer. Und doch war auch er ein Bewunderer des Dichters, wie aus seinen Worten hervorgeht: „jamque exemplo tuo etiam principes civitatum, o poeta, incipiant similia fingere." Charis. p. 101 (ed. Keil).

2) „Asconius Pedianus dicit se Vergilium dicentem audisse, in hoc loco se grammaticis crucem fixisse, volens experiri quis eorum studiosior inveniretur." Servius zu den Ekl. III, 105. Cf. Philargyr., und Scholl. Bern. ebend. Aber wahrscheinlich citirte Asconius die Autorität anderer, da er noch nicht einmal geboren war, als Virgil starb. Vgl. Ribbeck, Prolegg. p. 97 ff.

die Römer für die Redekunst mehr competente Richter waren, und man bei einem Vergleiche zwischen Cicero und Demosthenes sich auf einem viel festeren Boden befand, als bei einem solchen zwischen Homer und Virgil. Was letzteren betrifft, so beschränkte die Kritik den Werth des Dichters auf ein Gebiet, das für einen so grossen Namen, für die Art und die Universalität des Enthusiasmus, welchen er erweckt hatte, gar zu eng war. Der poetische und nationale Werth dieses Namens, das, was zwar im allgemeinen gefühlt, aber auf jenem engen Gebiete nicht in seiner Wahrheit zur Erscheinung kommen konnte, war gleichsam das Ferment, durch welches die definirbare Seite des Gedichtes, die rein gelehrten Vorzüge, immer grössere und übertriebenere Proportionen annahm. Der Gedanke an ein universelles Wissen des Dichters ist zwar noch nicht vorhanden, wol aber der Gedanke an seine literarische Universalität, wodurch Virgil in der Poesie und Prosa, in der Grammatik und Rhetorik, d. h. in den ersten und am meisten charakteristischen Bestandtheilen der Cultur der Zeit, massgebend wird; jedermann ist geneigt, wenn er von ihm spricht, die Zahl und Mannigfaltigkeit seiner Verdienste zu übertreiben; nicht einmal Martial äussert eine ihm allein angehörige Idee, wenn er sagt, dass Virgil, falls er sich hätte im Drama und in der Lyrik versuchen wollen, ohne Zweifel die grössesten Lyriker und Tragiker würde übertroffen haben[1]). Von Anfang an also finden sich in dem Ruhme des Dichters die Zeichen und Ursachen einer Verirrung, die aber, wie wir sehen werden, noch ganz andere Formen und Verhältnisse annehmen.

Drittes Capitel.

Virgil gehörte zu der kleinen Anzahl von Dichtern, die in jeder Hinsicht vom Glücke begünstigt wurden. Bewundert wegen der seltenen Gaben nicht allein seines Talentes sondern auch seines Charakters, die ihn zu einem der liebenswürdigsten Menschen

---

1) „Sic Maro nec calabri tentavit carmina Flacci,
Pindaricos nosset cum superare modos;
Et Vario cessit romani laude cothurni,
Quum posset tragico fortius ore loqui.
Martial., VIII, 18.

Man muss hier jedoch gestehn, dass Virgil, wie sichtbar auch sein Einfluss auf die Prosa war, er doch als Prosaiker keinen grossen Namen hinterliess. „Vergilium illa felicitas ingeni in oratione soluta reliquit.“ Seneca, Controv. 3, 361 (Bursian) vgl. Donat. Vit. Verg. p. 58.

machten[1]), trugen sämmtliche Dichter seiner Zeit kein Bedenken, seine Ueberlegenheit anzuerkennen und priesen ihn wetteifernd in enthusiastischen Worten, wie wir aus den erhaltenen Stellen dieser Dichter sehen. Es fehlte ihm freilich nicht an Feinden, weil solche dem Genie niemals fehlen, aber sie verschwanden vor der Achtung der bedeutenden Männer jeden Ranges und des römischen Volkes, welches beim Anhören seiner Verse im Theater sich einmüthig erhob und dem zufällig anwesenden Dichter ein Zeichen der Achtung zu Theil werden liess, wie sonst nur dem Augustus selbst[2]). Aus dem Maasse, in dem man bei seinen Lebzeiten sein Werk pries, konnte er einen sichern Schluss auf die Fortdauer und Unsterblichkeit seines Namens machen.

In allen Kreisen der Gesellschaft offenbarten sich die Spuren von des Dichters Popularität. Unter den Vornehmen, die der Mode wegen ein Interesse für Literatur zeigten, behandelte die gebildete Frau, wie sie Iuvenal beschreibt, (nach dem Scholiasten wäre es Statilia Messalina, das Weib Nero's), in einem Kreise von Grammatikern und Rhetoren mit grossem Pathos und einem Ueberfluss von Worten die literarischen Fragen des Tages; sie sprach von Dido und verglich abwägend Virgil und Homer mit einander[3]). Polybius, der Freigelassene des Claudius, ein sehr einflussreicher Höfling und literarischer Dilettant, wahrscheinlich von der Art wie sein Herr selbst, unternahm eine lateinische Paraphrase Homers und eine griechische Virgils, und Seneca spen-

---

1) „Cetera sane vitae et ore et animo tam probum constat ut Neapoli Parthenias vulgo appellatus sit.“ Donat. Vit. Vergil., p. 57. „anima candida“. Horat. Sat. I, 5, 41. Einige alte Commentatoren des Horaz haben auch Virgil, wenn gleich mit Unrecht, in den Worten: „Iracundior est paulo etc.“ Sat. I, 3, 29 ff. erkennen wollen.

2) „Malo securum et secretum Vergili recessum, in quo tamen neque apud divum Augustum gratia caruit, neque apud populum romanum notitia. Testes Augusti epistulae, testis ipse populus, qui, auditis in theatro Vergili versibus, surrexit universus, et forte praesentem spectantemque Vergilium veneratus est sic quasi Augustum.“ Dial. de Oratorr. 13. Seine „apud populum romanum notitia“ geht auch aus der Biographie hervor: „ut.... si quando Romae, quo rarissime commeabat, viseretur in publico, sectantis demonstrantisque se suffugeret in proximum tectum.“ Donat. Vit. Vergil. p. 57.

3) Sat. VI, 434 ff.:

„Illa tamen gravior, quae cum discumbere coepit
laudat Vergilium, periturae ignoscit Elisae,
committit vates, et comparat; inde Maronem,
atque alia parte in trutina suspendit Homerum.

dete ihm in der ihm gewidmeten Schrift für sein Werk[1]) ebenso aufrichtige Complimente wie seinem Kaiser, dem späteren Helden der Apokolokynthosis. Auch das Theater war ein Feld, auf dem sich die grosse Popularität des Dichters zeigte. Hier recitirte man nicht nur zu Virgils Lebzeiten und mehrere Jahrhunderte nach seinem Tode hindurch seine Verse[2]), sondern man benutzte dieselben sogar zu besonderen Darstellungen. Der von allen Seiten bedrohte Nero, da er sein Ende herannahen sah, gelobte, wenn er am Leben bliebe, selbst eine pantomimische Composition Turnus, deren Stoff er der Aeneis entnehmen wollte, zur Aufführung zu bringen[3]). Es gehörte ferner zu einem Raffinement der Mode, bei reichen Gastmälern unter anderen Unterhaltungen auch Virgilische und Homerische Verse recitiren zu lassen. So sehen wir bei der üppigen Tafel des Trimalchio die Homeristen eine Rolle spielen, und hören, wie ein declamirender Sklave den fünften Gesang der Aeneis misshandelt[4]). Unter den Geschenken (Xenia), die man der Sitte nach zu gewissen Zeiten machte, befanden sich auch hin und wieder Bücher, die gerade in der Mode waren; und darunter einige der kleineren Gedichte, wie die ganzen Werke Homers und Virgils, häufig mit dem Bildnisse des

---

1) Homerus et Vergilius tam bene de humano genere meriti quam tu et de omnibus et de illis meruisti, quos pluribus notos esse voluisti quam scripserant, multum tecum morentur." Dial. XI, (Ad Polyb. de consol.) 8, 2. „Agedum illa quae multo ingeni tui labore celebrata sunt, in manus sume, utriuslibet auctoris carmina, quae tu ita resolvisti ut quamvis structura illorum recesserit, permaneat tamen gratia. Sic enim illa ex alia lingua in aliam transtulisti, ut, quod difficillimum erat, omnes virtutes in alienam te orationem secutae sint." Ebend. 11, 5.

2) „Auditis in theatro Vergili versibus." Dial. de Oratorr. a. a. O. „bucolica eo successu edidit ut in scena quoque per cantores crebro recitarentur" Donat. Vit. Vergil. p. 60.

3) „Sub exitu quidem vitae palam voverat, si sibi incolumis status permansisset, proditurum se partae victoriae ludis etiam hydraulam et choraulam et utricularium, ac novissimo die histrionem, saltaturumque Vergili Turnum." Sueton. VI, 54. vgl. Jahn, im Hermes II. p. 421. Friedlaender, Sittengeschichte II. 274.

4) „Ecce alius ludus. Servus qui ad pedes Habinnae sedebat, iussus, credo, a domino suo, proclamavit subito canora voce: „Interea medium Aeneas iam classe tenebat." Nullus sonus unquam acidior percussit aures meas; nam praeter recitantis barbarie aut adiectum aut deminutum clamorem, miscebat Atellanicos versus, ut tunc primum me Vergilius offenderit." Petron. Sat. 68.

Dichters geschmückt und sauber auf ein kleines Format geschrieben[1]).

Der Name Virgils und der Dichter der neuen Schule blieb aber nicht blos auf Rom beschränkt, sondern durchlief in einem Augenblicke auch die Provinzen. Unter den zahlreichen Inschriften, die man auf den Mauern von Pompeji eingekratzt sieht, befinden sich einige Verse aus Ovid und Properz, aber weit häufiger Verse aus Virgil[2]). Einer von diesen zeigt uns den 70sten Vers der 8. Ekloge:

Carminibus Circe socios mutavit Ulixis;

ein anderer lautet:

Rusticus est Corydon[3]),

ein dritter, der einen traurigen Eindruck in der zerstörten und verlassenen Stadt macht:

Conticuere om(nes).

Die Inschriften rühren wahrscheinlich von Schülern her, von denen auch die Alphabete oder Theile solcher herstammen, die an einigen Stellen in Pompeji auf die Wand aufgezeichnet sind[4]). Als sich die Katastrophe Pompejis 79 nach Chr.

---

1) „Accipe facundi Culicem, studiose Maronis
ne nugis positis Arma virumque canas."
Mart. XIV, 185.

„Quam brevis immensum cepit membrana Maronem!
Ipsius vultus prima tabella gerit."
Ebend. XIV, 186.

Ausser Homer und Virgil finden wir unter diesen Xenien im Martial Menander, Cicero, Properz, Livius, Sallust, Ovid, Tibull, Lucan, Catull.

2) Vgl. Bücheler, die pompejanischen Wandinschriften im Rh. Mus. N. F. XII, 250 ff. Garrucci, Graffiti, tav. VI, 5 (Aen. II, 148). Neue Ausgrabungen vermehren diesen Bestand der Virgilischen Verse, wie anderer Schriftsteller. In der Sammlung Zangemeisters „Inscriptiones parietariae pompejanae, herculanenses, stabianae" (IV Vol. des Corp. insc. latt.) Berlin 1871 sind Virgilische Verse oder Theile solcher die Nummern 1237 (Aen. V, 110) 1282 (Aen. I, 1) 1524 (Ecl. 2, 56) 1527 (idem) 1672 (Aen. I, 1) 1841 (Aen. II, 148) 2213 (Aen. II, 1) 2361 (Aen. I, 1) 3151 (Aen. II, 1) 3198 (Aen. I, 1). Dazu kommen noch zwei andere im „Giornale degli Scavi di Pompei" 24. Serie Vol. I, 281 publicirte Inschriften p. 281 (Aen. I, 234), Vol. II, p. 35. (Aen. I, 1).

3) Die gewöhnliche Lesart ist: rusticus es Corydon, aber der Cod. Rom. hat est wie die pompejanische Inschrift.

4) Vgl. Garrucci, Graffiti, tav. I. Wie bekannt unterrichteten die Elementarlehrer im Freien, auf Plätzen, Strassen und unter Portiken. Vgl. Ussing, Darstellung des Erziehungs- und Unterrichtswesens bei den Griechen und Römern (übers. von Friedrichsen, Altona 1870) p. 100 f. Ueber die auf die Schule bezüglichen Darstellungen der alten pompejanischen Wandgemälde vgl. Jahn: „Ueber Darstellungen des Handwerks und Handelsverkehrs auf antiken Wandgemälden" (Leipz. 1868) p. 288 ff.

ereignete, war Virgil seit 98 Jahren todt, aber obwol ohne Zweifel der grössere Theil der eingekratzten Inschriften in den Zeitraum zwischen der letzten Katastrophe und der, welche ihr um 16 Jahre vorausging, zu setzen ist, sind doch viele sicher weit älter; eine von ihnen gehört bestimmt dem Jahre 79 vor Chr. an, und eins der Alphabete muss man auch, wie es scheint, der Zeit der Republik zuschreiben[1]. Virgils Name war in Campanien, seinem Lieblingsaufenthalt, schon so lange er lebte, sehr berühmt; durch sein Grab in Neapel aber wurde derselbe auf eine ganz besondere Weise localisirt. Nichts hindert uns daher zu glauben, dass jene Verse auf den Mauern Pompeji's aus einer dem Leben des Dichters sehr viel näher stehenden Epoche stammen, vielleicht gar aus der Zeit, in der er noch lebte. Die Verse „Rusticus est Corydon" und „Conticuere omnes" sind noch heute zwei der allerbekanntesten Stellen des Virgil, deren sich jeder erinnert, der die Schule besucht hat. Allein nicht blos die pompejanischen Graffiti liefern den Beweis für die Popularität Virgils; auch unter den speciell sogenannten Inschriften begegnen uns auf den Gegenständen der verschiedensten Art Verse des Dichters: auf einem silbernen Löffel, einem Ziegel, einem Flachrelief, das eine Wildprethändlerin darstellt, sowie endlich auf Grabdenkmälern[2].

Aber der bemerkenswertheste Triumph, den Virgil und andere augusteische Dichter feierten, war doch der Umstand, dass ihre Werke einen Platz im Unterricht erhielten. Nachdem einmal durch dieselben die Lücke, die sich seit so langer Zeit in der lateinischen Literatur bemerkbar gemacht hatte, ausgefüllt war, wäre es Thorheit gewesen, wenn man in der Schule der alten Tradition hätte folgen und nicht vielmehr von dem neuen lebendigen Elemente, das sich den Studien darbot, Nutzen ziehen wollen. Ohne Zweifel mehr, als gewisse Reformen des Augustus, trug die Entwickelung der Literatur und der Grad der Vollendung, den dieselbe mit Cicero und Virgil erreicht hatte, zum Aufblühen der grammatikalischen Studien, als einer Specialwissen-

Unter den pompejanischen Graffiti ein sehr sonderbarer grammatikalischen Inhaltes bei Garrucci, tav. 17. Jahn, a. a. O. p. 288.

1) Bücheler, a. a. O. p. 246.

2) Auf einem silbernen Löffel liest man den 17. Vers der 1. Ekloge, auf einem Flachrelief der villa Albani die Verse 607 ff. des ersten Gesanges der Aeneis; S. Jahn, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1861 p. 365; auf einem Ziegel aus dem 1. Jahrhundert die beiden ersten Verse der Aeneis. S. Archäolog. Anz. 1864 No. 184. p. 199. Virgilische Verse auf Grabinschriften bei Marini, Frat. arv. p. 826 f. Papiri diplom. p. 332 f.

schaft, bei. Kaum waren die neuen Dichtungen zu Tage getreten, als sich Grammatiker ihrer im Unterricht bedienten, unter ihnen als der erste vermuthlich Q. Caecilius Epirota, ein Freigelassener des Atticus, welcher nach Sueton zuerst in seinem Elementarunterricht die Knaben in der Lectüre Virgils und anderer neuer Dichter unterwies[1]). Für einen, der nicht Specialstudien über den Zustand der Cultur und den Unterricht jener Epoche gemacht hat, ist es schwer, sich genau vorzustellen, wie gross die Macht und der Einfluss der Grammatiker auf die Bildung und Entwickelung literarischer Berühmtheiten war. Bei dieser fieberhaften literarischen Production, die nicht blos durch den Geschmack eines Fürsten hervorgerufen, sondern auch in Folge des äussern Glanzes der Zeit Modesache geworden war, weshalb sich sogar ein Trimalchio als Literat gerirte, waren die Mittel die zu Popularität und Gunst führten auf das eifrigste begehrt. So bezahlte man bei den recitationes die Claqueurs[2]), man verschmähte kein niedriges Mittel, um sein Werk in den Schulen der Grammatiker einführen zu können, und so die armseligen Producte der eigenen Muse durch den Unterricht gleichsam einer höheren Weihe für würdig erachtet zu sehen. Die Verachtung, mit der Horaz von diesen Mitteln spricht, beweist, wie sehr sie angewandt wurden[3]). Sicher ist es, dass es sich der Mühe verlohnte nach der Ehre zu streben, in den Schulen gelesen zu werden. Denn eben die Grammatiker waren es, die jenen Kanon von Poeten auswählten, der allein auf dem Wege durch die Schulen auf uns gekommen ist. Viele Schriften wären nicht verloren, wenn sie das Glück gehabt hätten, von den Lehrern als mustergiltige Lectüre eingeführt zu werden; und so sind auch viele andere erhalten, die diese Ehre eigentlich nicht verdienten. So lange noch ein gewisser guter Geschmack herrschte, behauptete Virgil in den Schulen den ersten Platz, und zugleich mit ihm Terenz, Horaz, Ovid, Catull und die anderen auf uns gekommenen Dichter der guten Zeit. Später, als die Rhetorik mehr und mehr den Platz der Poesie eingenommeu hatte,

1) „Primus dicitur latine ex tempore disputasse primusque Vergilium et alios poetas novos praelegere coepisse." Sueton. de gramm. et rhet. 16.

2) Vgl. Helwig, de recitatione poetarum apud romanos, p. 20 f.

3) „Non ego ventosae plebis suffragia venor
Impensis coenarum et tritae munere vestis:
Non ego nobilium scriptorum auditor et ultor
Grammaticas ambire tribus et pulpita dignor."
Hor. Epist. I, 19, 37 ff.

bediente man sich Lucan's, Juvenals, Statius' und anderer als mustergiltiger Schriftsteller, für die jedoch der Vergleich mit den ersteren mehr zum Nachtheil ausschlug. Indessen wurden auch die älteren fortwährend zugleich mit den jüngeren weiter gelesen und studirt; vor allen Virgil, der mit Homer (so lange die griechischen Studien noch gepflegt wurden) den Anfang des Unterrichtscursus bildete[1]).

Das ganze erste Jahrhundert der Kaiserzeit wie einen Theil des zweiten hindurch kommt das grammatikalische Studium zu hoher Blüthe, beherrscht das ganze Gebiet der Literatur und gibt Specialisten Gelegenheit zu wichtigen und gelehrten Werken, die dann von den Grammatikern der späteren Zeiten geplündert werden. Ihr Vorbild fanden diese Arbeiten bis zu einem gewissen Grade in den grammatikalischen Studien der Griechen. Obgleich man aber für die Erklärung Virgils eben so viel that, als früher für Homer geschehen war, musste doch die Benutzung des ersteren als einer grammatischen Autorität sehr verschieden von der Art sein, wie die Griechen den Homer behandelt hatten. Hierin weicht der Ruhm Virgils von dem Homers, mit dem er ja äusserlich so viele Berührungspuncte hat, durchaus ab. Homer war von den Alexandrinern zwar viel studirt und illustrirt worden, aber seine Sprache und Form hatten damals nur einen historischen Werth; und wenn sie immerhin noch in gewissen Dichtungen aus künstlerischen oder akademischen Gründen angewandt werden konnte, so hätte sie doch niemals die Basis für eine grammatikalische Theorie abgeben können, welche dazu bestimmt gewesen wäre, den allgemeinen Sprachgebrauch der Schriftsteller zu beherrschen. Virgil hingegen, in welchem sich die lateinische Dichtersprache am schönsten und bestimmtesten entwickelt hatte, war und musste die feste Basis und unantastbare

1) „Ideoque optime institutum est ut ab Homero atque Vergilio lectio inciperet." Quint. I, 85.

„Cui tradas, Lupe, filium magistro
Quaeris sollicitus diu rogasque.
Omnes grammaticosque rhetorasque
Devites moneo; nihil sit illi
Cum libris Ciceronis aut Maronis."

Mart. V, 56.

Dummodo non pereat, totidem olfecisse lucernas
Quot stabant pueri, cum totus discolor esset
Flaccus, et haereret nigra fuligo Maroni."

Iuvenal. VII, 215 ff.

Autorität für jede grammatische Theorie und Thätigkeit überhaupt sein[1]). Er ist zugleich der Polarstern für alle Grammatiker und in das Studium des Virgil vertieft sich jeder, der sich jener Wissenschaft widmet[2]). Ohne Zweifel gab es keinen anderen lateinischen Schriftsteller, über den so viele Grammatiker geschrieben haben, keinen, der so wie er zur Abfassung grammatischer Werke beigetragen hat.

Seine literarische Bedeutung wie seine grammatikalische Autorität erforderten eine grosse Sicherheit in der ursprünglichen Lesart seines Textes, und mehrere Kritiker beschäftigten sich damit, nicht allein denselben durch Conjecturen zu verbessern, sondern auch durch Herbeiziehung wichtiger, von seinen Erben herstammenden Manuscripten und Autographen, die es noch zu den Zeiten des Plinius, Quintilian und Gellius gab, zu emendiren[3]). Ausser der Textkritik bildete die Erklärung schwieriger Stellen, Wörter, mythologischer und geographischer Citate, wie stilistische Betrachtungen dieser oder jener Stelle für sich und im Vergleiche mit einem anderen griechischen Schriftsteller, die Hauptgegenstände der gelehrten Abhandlungen des Hygin, (eines Freundes des Ovid und der neuen Dichterschule)[4]), des Probus, den man den lateinischen Aristarch nennen darf, des Annaeus Cornutus und anderer nicht einmal vollständig bekannter Grammatiker, deren Aufzählung wir übergehen können; während andere wie

---

1) Quintilian, indem er von cortex, das als masculinum und femininum gebraucht wird, spricht, sagt: .... „quorum neutrum reprehendo, cum sit utriusque Vergilius auctor“ I, 5, 35. Die Grammatiker der späteren Jahrhunderte halten an dieser Tradition unverrückbar fest: „stiria dicuntur ab stillis, quae Vergilius genere feminino, Varro neutro dixit; sed vicit Vergili auctoritas.“ Lib. de dubiis nominib. Keil. V, 590; „mella tantum triptoton est; vicit propter auctoritätem Vergilianam.“ Fragm. bot. de. nomine. Keil V, 558.

2) „Grammaticus futurus Vergilium scrutatur.“ Seneca Epist. 108.

3) „Iam vero Ciceronis ac divi Augusti Vergilique (monimenta manus) saepenumero videmus.“ (Plin. Nat. hist. XIII, 83). Quo modo et ipsum (Ciceronem) et Vergilium scripsisse manus eorum docent.“ Quintil. I, 7, 11. „Quod ipse (Hyginus) invenerit in libro qui fuerit ex domo atque familia Vergili,“ Gell. N. A. I, 11, 1. „in primo Georgicon, quem ego, inquit (Probus), manu ipsius correctum legi.“ Ebend. XIII, 2, 4. „qui scripserunt idiographum librum Vergili se inspexisse.“ Ebend. IX, 14, 7; „.... ostendisse mihi librum Aeneidos secundum mirandae vetustatis, emptum in sigillariis viginti aureis, quem ipsius Vergili fuisse credebatur.“ Ebend. II, 3, 5.

4) „Vatum studiosus novorum“ nennt ihn Ovid. Trist. III, 14, 7.

Asper Commentare schrieben, welche des Dichters Werke erläuterten.

Abgesehen von den direct auf Virgil bezüglichen Arbeiten, gab es nun aber auch viele grammatikalische Werke, in denen die aus Virgil angeführten Beispiele die aus anderen Schriftstellern entlehnten bei weitem überwogen. Daher entstand eine Wechselwirkung zwischen den Commentaren zum Virgil und den grammatikalischen Arbeiten, in Folge deren sich eine Bemerkung die zu den ersteren gehört, in letzteren wiederfindet und umgekehrt [1]). Jene Schriften sind uns freilich nicht unmittelbar bekannt, aber die späteren Grammatiker, die sich derselben für ihre Compilationen bedienten, können uns eine Idee von der Art geben, wie man den Dichter benutzte. Der hauptsächlichste Vorzug, in Folge dessen Virgil in jenen Werken als der König der Schriftsteller erscheint, war die Proprietät seiner Sprache [2]). Einen klaren Beleg für die Autorität des Dichters bei den Grammatikern haben wir z. B. in dem gegen das Ende des 3. Jahrhunderts verfassten Werke des Nonius, in welchem der Autor wenig oder nichts von sich selbst gab und sich darauf beschränkte, frühere Werke zu compiliren, was für uns gerade von Werth ist. In dieser nicht allzu umfangreichen Schrift, in der wir so zu sagen die Summe aller der von früheren Grammatikern angeführten Autoritäten besitzen, belaufen sich die aus Virgil entnommenen Beispiele auf 1500 [3]), an welche Ziffer keiner der zahlreichen andern citirten Schriftsteller weder aus der Zeit der Republik noch der Kaiserherrschaft (der jüngste ist Martial) nur von fern heranreicht. Und dasselbe Uebergewicht findet man auf dem ganzen Gebiete grammatikalischer Studien, wovon man sich leicht überzeugen kann, wenn man z. B. das Verzeichniss der citirten Autoren in der Keilschen Ausgabe überblickt. Um es kurz zu sagen, der Gebrauch, den die Grammatiker von Virgil machten, ist so ausgedehnt, dass, wenn auch alle Handschriften des Virgil verloren wären, man mit Hilfe der Notizen, welche uns die Alten über die Dichtungen Virgils geben, und der daraus allein von den Grammatikern citirten Stellen Bucolica, Georgica und Aeneis zum grössten Theile

1) Vgl. Keil, Gramm. Lat. V, 7. (Praef. ad Cledonium).

2) „Quis ad sophisticas Isocratis conclusiones, quis ad enthymemata Demosthenis, ant opulentiam Tullianam aut proprietatem nostri Maronis accedat?“ Auson. Epist. XVII, 3.

3) Schmidt, de Nonii Marcelli auctoribus grammaticis, p. 4. f. 96. ff.

reconstruiren könnte[1]). Der grössere Theil dieser Beispiele hätte ohne Zweifel auch einem anderen Autor entlehnt werden können; aber die Autorität Virgils war eben geradezu die erste, Virgil war gleichsam die Bibel jener Leute, das erste aller scholastischen Bücher, das Jedermann zur Hand hatte.

Die Schule und der mündliche Unterricht bildeten den Mittelpunct für die Thätigkeit aller dieser Grammatiker. Das jedoch, was wir mittelbar von ihren Schriften kennen, gehört sicher nicht in die niederen und elementaren Regionen des Unterrichtes. Valerius Probus, der ausgezeichnetste unter den Erklärern Virgils, hielt keine eigentliche Schule, sondern sprach nur über gelehrte Gegenstände vor einem kleinen und gewählten Zuhörerkreise. Nichts destoweniger wurden einige gelehrte und wichtige Abhandlungen, wie z. B. die des Asper, für den Unterricht geschrieben, und im allgemeinen benutzte man viele Observationen und Erläuterungen, die sich in kritischen und gelehrten Abhandlungen fanden, für die Schule. Vermittelst der auf uns gekommenen gelehrten Literatur jener Zeit lässt sich beinahe der Gang des Elementarunterrichtes errathen. Virgil war das erste lateinische Buch, das die Kinder in die Hände bekamen, nachdem sie lesen und schreiben gelernt hatten, und später diente dasselbe ebenso zum höheren, wie zum Elementarunterricht. Zuerst benutzte es der Lehrer um den Schüler sinngemäss lesen zu lehren, indem er dabei zeigte, wann die Stimme pausiren, wann sie sich heben und senken müsse[2]). Diese Wahl des Virgil (wie auch des Homer) als Lectüre für die Schule wird von Quintilian gelobt nicht allein wegen der Schönheit ihrer Poesie, sondern auch wegen des ehrenhaften und edlen Gefühls, welches beide Gedichte athmen; „obgleich", so fährt er fort, „zum Verständniss ihrer Schönheiten ein reiferes Urtheil gehört; doch dafür sorgt die Zeit, denn man liest diese Werke nicht blos einmal[3])". Ferner bediente sich der Grammatiker derselben Lectüre, um die Knaben darin zu üben, die poetischen Perioden in Prosa zu verwandeln, die Quantität der Worte zu erlernen und alles das wahrzunehmen, was unregelmässig,

1) S. die Anmerkungen in der Ausgabe von Ribbeck.

2) Quintil. I, 8, 1.

3) „Quamquam ad intelligendas eorum virtutes firmiore iudicio opus est; sed huic rei superest tempus, neque enim semel legentur. Interim et sublimitate heroici carminis animus assurgat, et ex magnitudine rerum spiritum ducat, et optimis imbuatur. Quint. I, 8, 5.

fremd und nicht sprachgemäss ist, „aber nicht um die Dichter zu tadeln, denen aus metrischen Gründen viele Freiheiten gestattet sind[1])“. Und so kommt der Knabe mit Hilfe dieser Uebung dahin, sich in der Erklärung und Erläuterung zu versuchen. Freilich hing dies alles mehr oder weniger von der Kenntniss der Grammatiker ab, die im allgemeinen nicht allzu gross war. Manche unter ihnen waren sogar ziemlich ungebildet, um von vielen Charlatanen ganz zu schweigen. Den weniger gebildeten empfiehlt Quintilian das, was sich in den am häufigsten bei dem Elementarunterricht angewandten Handbüchern, fand[2]).

Viertes Capitel.

Einen ähnlichen Rang wie bei dem grammatischen Unterricht behauptete nun aber auch Virgil bei dem rhetorischen Studium, welches unmittelbar auf jenen folgte und eng mit ihm zusammenhing[3]). Viele Lehrer, besonders in der älteren Zeit, gaben sich mit beiden Unterrichtsgegenständen zugleich ab[4]). Aber während die Grammatik im ersten Jahrhundert aufblühte, sank die Rhetorik immer tiefer. Sie ist eine Schmarotzerpflanze, der mit dem Aufhören der Freiheit jeder nährende Boden entzogen ist, und die sich nur künstlich aufrecht erhält, indem sie in das Feld der Literatur eindringt, wo sie dieser ein neues Colorit gibt und ihre Producte verfälscht. Bei der fieberhaften Declamationssucht, die so allgemein war, dass sich nach ihr Zweck, Wissenschaft und Methode des Unterrichtes und der allgemeinen Erziehung gestalteten, war der Gebrauch Virgils sehr verschieden. In der Theorie der Rhetorik, in allem was sich auf die Vorschriften und Regeln derselben

1) Quintil. I, 8, 13 ff.

2) „Et grammaticos officii sui commonemus. Ex quibus si quis erit plane impolitus et vestibulum modo artis huius ingressus, intra haec quae profitentium commentariolis vulgata sunt consistet; doctiores multa adicient.“ Quintil. I, 5, 8.

3) „Enimvero iam maiore cura doceat (grammaticus) tropos omnes, quibus praecipue non poema modo, sed etiam oratio ornatur, schemata utraque idest figuras etc. etc.“ Quintil. I, 8, 16.

4) Veteres grammatici et rhetoricam docebant ac multorum de utraque arte commentarii feruntur; secundum quam consuetudinem posteriores quoque existimo, quamquam iam discretis professionibus, nihilo minus vel retinuisse vel instituisse et ipsos quaedam genera institutionum ad eloquentiam praeparandam ut problemata, paraphrasis, allocutiones, ethologias atque alia hoc genus; ne scilicet sicci omnino atque aridi pueri rhetoribus traderentur.“ Suet. De grammat. et rhetor. 4.

bezog, entnahm man natürlich für die Exemplification sehr viel aus dem Dichter, der schon durch den vorangegangenen Elementarunterricht bekannt und benutzt genug war, und nach welchem der Grammatiker die Knaben im Aufsuchen von Tropen und Figuren eingeübt hatte. In der Praxis, die für die Schulen die Hauptsache war, zog man aus Virgil, abgesehen von den Stoffen für die Declamation, Sentenzen, Bilder, Gedanken, rhetorische Kunstmittel, ahmte seine Beschreibungen nach und copirte einige glückliche Ausdrücke. Und dieser Gebrauch des Dichters inner- wie ausserhalb der Schule findet sein Vorbild schon in frühester Zeit unter den ausgezeichnetsten Rhetoren des Augusteischen Zeitalters, unter welchen ganz besonders Arellius Fuscus, einer der zahlreichen Freunde des älteren Seneca, um sich bei Maecenas in Gunst zu setzen[1]), viel von Virgil annahm. Demselben Zwecke hatte auch bereits früher Homer gedient, in welchem die Alten das früheste Denkmal des rhetorischen Studiums erkannten; sah man doch sogar die Reden der Helden von einem rhetorischen Standpunct aus an. Selbst der nüchterne Quintilian geräth in Enthusiasmus, wenn er von den Vorzügen der in jeder Hinsicht so grossen Homerischen Beredsamkeit spricht[2]). Viel leichter aber war es, rhetorische Vorzüge aus Virgil herauszufinden, welcher in der That nicht weniger als alle Dichter der Augusteischen Zeit die Schule der Grammatiker und Rhethoriker durchgemacht hatte. Ovid beweist in seinen Heroiden (suasoriae) deutlich das rhetorische Studium jener Dichter. Es kann ferner auch nicht blos Zufall sein, wenn die ältesten Citate Virgilianischer Verse sich in dem Munde von Rhetoren finden, die des Dichters Zeitgenossen waren und sich derselben für ihre Compositionen bedienten[3]).

Wenn die Augusteischen Dichter die Rhetorik noch insofern abzuwehren wussten, als sie dieselbe nicht mit der Poesie identificirten,

---

1) „Solebat autem ex Vergilio Fuscus multa trahere ut Maecenati imputaret.“ Senec. Suas. 3.

2) „Hic enim quemadmodum ex Oceano dicit ipse amnium fontiumque cursus initium capere, omnibus eloquentiae partibus exemplum et ortum dedit.... Nam, ut de laudibus, exhortationibus, consolationibus taceam, nonne vel nonus liber quo missa ad Achillem legatio continetur, vel in primo inter duces illa contentio, vel dictae in secundo sententiae omnes litium ac consiliorum explicant artes?.... Jam similitudines, amplificationes, exempla, digressus, signa rerum et argumenta ceteraque probandi ac refutandi sunt ita multa ut etiam qui de artibus scripserunt plurimi harum rerum testimonium ab hoc poeta petant.“ Quint. X, 1, 16 ff.

3) Man sehe die oben citirten Beispiele aus dem älteren Seneca.

unterlagen die späteren völlig dem Einflusse dieses für die römische Literatur so wesentlichen Factors, und Lucan, Silius Italicus, Valerius Flaccus, Statius sind in Wahrheit nur versificirende Rhetoren. Diese Gleichstellung von Poesie und Rhetorik brachte es mit sich, dass beide Gattungen sich gegenseitig ihre Mittel abborgten. Da der Geschmack vom Rhetor dasselbe wie vom Dichter verlangte, so musste die Poesie bei der Rhetorik Unterstützung suchen. Die Redekunst aber war inhaltslos geworden und kümmerte sich nicht mehr um die logischen Hilfsmittel, welche eine verständige Ueberredung bezwecken; sie beschränkte sich auf literarische und formale Mitttel, und fiel schliesslich jeder subjectiven Grundlage baar, Aufgaben anheim, die jeder Realität und jedes Interesses entbehrten. Dadurch kam der Redner in die Lage des Poeten, und war fortan bestrebt, den künstlerischen und idealen Charakter der Poesie auch der rein praktischen Rhetorik aufzuprägen. Indem man begeisterungslos über kindische, fingirte und interesselose Gegenstände oft aus dem Stegreif zu declamiren begann, musste der Mangel an Wärme und lebendiger Begeisterung künstlich verdeckt werden. Man nahm also zu dem Zauber der poetischen Sprache seine Zuflucht, um so mehr, als der Geschmack des Publikums sich daran gewöhnt hatte, den Wortklang und die affektirte Phrase zu bewundern[1]). Unter allen Dichtungsgattungen aber entsprach keine so dem Geschmacke jener Leute, als die epische, weil sie am wenigsten subjectiv und am reichsten an stilistischen Abwechselungen und rhetorischen Situazionen war. Was poetische wie rednerische Vorzüge anlangt, so stand Virgil nach allgemeiner Anschauung unter allen Dichtern nur dem Homer nach, und dies gibt auch Quintilian zu, der sonst den übermässigen Gebrauch der Dichter seitens der Redner missbilligt und z. B. von dem poetisch armen Lucan geradezu sagt, er sei für die Redner wichtiger als für die Dichter[2]). Wie

---

1) Eine Probe der poetischen Productionen, welche in dem von Domitian veranstalteten Capitolinischen Wettkampfe ausgezeichnet wurden, besitzen wir in der Inschrift zu Ehren des 12jährigen Knaben Q. Sulpicius Maximus, welcher sich durch die Improvisation griechischer in der Inschrift angegebener Verse ausgezeichnet hatte. Sie sind ihrem Ton und Inhalt nach rein rhetorisch. Von der Poesie ist nichts als das Versmass übrig geblieben. Vgl. die Ausgabe C. L. Visconti's „Il Sepolcro di Q. Sulpicio Massimo“ Roma 1871.

2) „Ut dicam quod sentio, magis oratoribus quam poetis imitandus“ X, 1, 90. Dass die Redner am Virgil und Horaz lernen sollen, wird

sehr Virgil von den Rethoren damaliger Zeit benutzt wurde, sehen wir zur Evidenz aus Annius Florus, welcher im Anfang des 2. Jahrhunderts in einer Specialschrift die Frage behandelte: „ob Virgil mehr Redner als Dichter sei [1])“. Natürlich war die Autorität Cicero's unter den Rhetoren gross, die Virgils war es aber in dem Grade, dass, wie der Verfasser des Dialogus de Oratoribus bemerkt, es leichter war, jemanden zu finden, der von Cicero als von Virgil schlecht spräche [2]).

Es war das Schicksal dieses Dichters, stets zu glänzen, mochte die Zeitströmung, die ihn der Nachwelt überlieferte, klar oder trübe sein. Seneca, welcher Declamation und rhetorische Uebertreibung mit der Philosophie zu verschmelzen suchte und auch trotz aller Mängel dabei durch seinen Geist überrascht, citirt keinen Autor so oft wie Virgil, den er hoch verehrt, und den sein Vater noch persönlich gekannt hatte [3]). Er gefiel den Rhetoren schlechten Schlages wie denen, welche sich der Zeitströmung entgegen setzten; er gefiel Quintilian [4]), der sich unnöthig bemühte, die stilistischen Studien auf den richtigen Weg zurückzubringen, wie dem Verfasser des Dialogus de Oratoribus und, falls beide nicht eine Person sind, dem Tacitus, der, so hoch er über dem gemeinen Geschmacke und den Tendenzen der Schule stand, doch nicht selten zeigt, den Virgil gut gelesen und studirt zu haben [5]). Aber die Universalität dieser Bewunderung wird ganz besonders dadurch charakterisirt, dass sich auf dem Felde der

auch im Dialogus de Oratoribus, 20 vorgeschlagen: „exigitur enim iam ab oratore etiam poeticus decor, non Acci aut Pacuvi veterno inquinatus, sed ex Horati et Vergili et Lucani sacrario prolatus.“

1) „Vergilius orator an poeta.“ Von der Schrift ist nur der Anfang erhalten, zuerst von Ritschl, dann von Jahn im Florus (Leipz. 1852) publicirt.

2) Plures hodie reperies qui Ciceronis gloriam quam qui Vergili detractent.“ De Or. 12.

3) Diese Verehrung drückt er enthusiastisch so aus: „Clamat ecce maximus vates et velut divino ore instinctus salutare carmen canit: optima quaeque dies etc.“ Dial. X (de brev. vit.) 9, 2. An einer anderen Stelle: „Homerus et Vergilius tam bene de humano genere meriti:“ Dial. XI (ad Polyb. de Consol.) 8, 2. „vir disertissimus.“ Dial. VIII, 1.

4) „Auctor eminentissimus“ I, 10, 10. „acerrimi iudicii“ VIII, 3, 24. „poesis ab Homero et Vergilio tantum fastigium accepit“ XII, 11, 26.

5) Vgl. ausser Ernesti auch die Bemerkungen Dräger's „Syntax und Stil des Tacitus“ Leipz. 1868.

Literatur eine den Augusteischen Dichtern ungünstige Reaction erhebt, deren Ausdehnung wir kennen lernen müssen, um uns zu erklären, wie gerade Virgil und einige andere Poeten seiner Zeit davon keinen Schaden gelitten haben.

Unter den vielen Kunstmitteln, durch welche die Rhetoren der verschiedenen Schulen bei der grossen Beliebtheit der Declamationen dem Verlangen nach Neuheit Rechnung trugen, suchte man der Rede einen ernst feierlichen Charakter zu geben, indem man sie verschränkte und dunkel machte. Einfach, klar und natürlich zu schreiben wäre für viele wie für manche Schriftsteller der Gegenwart ein Majestätsverbrechen gegen die Rhetorik gewesen. Ein Redner sagte zu seinem Schüler: „Dunkler, dunkler!", und der Schüler machte es dunkler. „Genug!" rief der Lehrer endlich zufrieden aus, „so ist's gut; jetzt ist es sogar mir unmöglich, etwas davon zu verstehen[1]". Diese Affectirtheit, die durch den Schein von Tiefe und Gelehrtheit imponiren wollte, führte auch zum Gebrauche ungewöhnlicher und veralteter Wörter, somit zu einer Reaction gegen die letzte grosse Dichterschule und einem Hervorsuchen der älteren Schriftsteller. Die Reihe von Versuchen, durch die sich bei den Römern die Literatursprache bildete, brachte es natürlich mit sich, dass auch nach der Auffindung einer bestimmten Form für Poesie und Prosa, selbst den Schriftstellern, welche zwar nicht selbst das Ziel erreicht, doch aber zu seiner Erreichung beigetragen hatten, eine gewisse Autorität blieb. Abgesehen von den wirklichen Verdiensten welche die Verehrung der alten Poeten und Prosaiker bewirkten, gab es merkwürdiger Weise geradezu eine theoretische Tradition, welche im grammatischen Studium und der philologischen Bildung auch für den Schriftsteller der besten Zeit die Autorität der Alten fest hielt. Somit hatten die Grammatiker jener Sphäre, aus der die Bildung jedes Schriftstellers hervorging, Gelegenheit, fortwährend die alte Literatur zu berücksichtigen. Die neue Richtung aber, das Resultat der Einwirkung Cicero's und Virgils, bot zwar in diesen beiden Mustern einen reichen Schatz gewählter Ausdrucksformen dar, der jedoch für den, welcher mit den rein mechanischen Regeln der Grammatik nicht auch feinen, natürlichen Geschmack verband, nicht so leicht zu verwerthen war. In einer Zeit, in der philologische Bildung und Gelehrsamkeit allgemein bewundert und vom Publicum bei den Schriftstellern verlangt ward, einer Zeit, in der ein beträchtlicher

1) Quintil. VIII, 2, 12 ff.

Theil des literarischen Besitzthums der Nation in einer grossen Zahl unvollkommener aber gleichwol nicht verächtlicher alter Autoren bestand, konnte der Geschmack des Schriftstellers in der Auswahl und Anwendung der Musterautoren leicht fehl greifen. Veraltete Wörter sind oft von besonderer Wirkung und bilden ein wirksames rhethorisches Mittel [1]). Aber bei ihrer Anwendung keinen Fehler zu machen, verlangt ein ausgesuchtes künstlerisches Urtheil, das nicht jedem gegeben ist [2]). An Grammatikern und Schriftstellern, welche für den alten Stil und die antiquirten Wörter eine Vorliebe zeigten, fehlte es auch in der besten Zeit der lateinischen Poesie und Prosa nicht. Schon Cäsar [3]) tadelte dies Streben, ebenso Horaz, Virgil [4]) und noch später Seneca, Quintilian u. a. Allein die Blüthe der Prosa und Poesie unter Augustus so wie der damals herrschende feinére und mehr geläuterte Geschmack liessen nicht zu, dass jene Richtung grössere Dimensionen annahm. Als aber die Form bei den Werken die Oberhand bekam und der Inhalt immer mangelhafter wurde, machte sie sich zur Zeit der Antonine wieder fühlbarer. Die gräcisirenden Tendenzen einiger Kaiser, ihre Vorliebe (besonders des Hadrian) für literarische Producte der Alexandriner, die Bewunderung, die das Pomphafte, Mysteriöse, Fremde fand, (das ganz besonders in dieser Charlatanen ungemein günstigen Epoche dominirte), das Bedürfniss endlich, dem Mangel künstlerischer Schöpfungen durch künstliche Mittel zu Hilfe zu kommen, führten von selbst zum Archaismus und zu ungewöhnlichen Wörtern, womit leeren, hochtrabenden Phrasen ein Reiz und eine scheinbare Wichtigkeit verliehen werden sollte.

Der bekannteste Repräsentant dieser Richtung ist der Cicero jener Zeit, M. Aurelius Fronto, des Antoninus Pius Lehrer, ein Altmeister der Pedanterie, von dem auch die Vorschrift herrührt, „insperata atque inopinata verba" aufzusuchen und den Werken eine alterthümliche Färbung zu geben („colorem vetusculum

---

1) „Propriis (verbis) dignitatem dat antiquitas. Namque et sanctiorem et magis admirabilem faciunt orationem; quibus non quilibet fuerit usurus." Quintil. VIII, 3, 24.

2) „Odiosa cura; nam et cuilibet facilis, et hoc pessima quod rei studiosus, non verba rebus aptabit, sed res extrinsecus arcessit quibus haec verba conveniant." Quintil. VIII, 3, 24. 30.

3) „Tamquam scopulum sic fugias inauditum atque insolens verbum" ap. Gell. I, 10, 4.

4) Catalect. 2.

appingere"). So weit wir aus seinen Schriften urtheilen können, machte er von den Augusteischen Dichtern in seinen stilistischen und Sprachstudien sehr wenig Gebrauch. Hie und da findet sich wol eine Reminiscenz aus Virgil und Horaz[1]), die jedoch auf Rechnung des allgemeinen Einflusses der Schule, in der er selbst gebildet war, kömmt. Den Virgil erwähnt er kaum ein Mal[2]), und von Horaz spricht er wie von einem nicht unerwähnenswerthen Dichter[3]). Fronto war in der That das Haupt einer ausgedehnten Rhetorschule, deren Traditionen besonders in Gallien mächtig waren[4]). Indess beschränkte sich doch dieser Einfluss auf das enge Gebiet der rein rhetorischen Prosa und hat in den auf uns gekommenen Schriftstellern nicht sehr deutliche Spuren zurückgelassen. Uebrigens glaube ich aus mancherlei Anzeichen schliessen zu können, dass nicht alle Frontonianer in der Beurtheilung und Benutzung der Augusteischen Schriftsteller ihrem Meister folgten. In dem Kreise der Freunde und Bewunderer Fronto's selbst finden wir Männer, welche nicht allein Virgil in ihren grammatischen und gelehrten Abhandlungen stark benutzen, sondern denselben

1) Vgl. Herz. Renaissance nnd Rococo not. 76. Fronto schrieb man früher das Werk zu, das den Titel führt „Quadriga, seu exempla elocutionum ex Vergilio Sallustio Terentio Cicerone"; das jedoch, wie man später gesehen, von Arusianus Messius herrührt. Vgl. Bernhardy p. 878.

2) Gellius II, 26, 1.

3) „Plane multum mihi facetiarum contulit istic Horatius Flaccus, memorabilis poeta, mihique propter Maecenatem ac maecenatianos hortos meos non alienus." Ad Caes. II, 1. Die Dichter, die sein kaiserlicher Schüler liest, sind Plautus, Accius, Lucrez, Ennius, ... „aut te Plauto expolires, aut Accio expleres, aut Lucretio delenires, aut Ennio incenderes." De feriis Alsiensibus, 3. p. 224 (ed. Du Rieu). Die Schule der entgegengesetzten Richtung, welcher Quintilian und der Autor des Dialogus de Orat. angehören, liess Virgil, Horaz und Lucan lesen; vgl. Dial. de or. 20.

4) Die meisten Autoren, von denen Fronto gelobt wird, sind Gallier: Ausonius, Claudius Mamertus, Eumenius, Sidonius. Auch der Grammatiker Consentius, der den Fronto citirt (Keil, V, 334), ist ein Gallier. Leo, der Rathgeber des Gotenkönigs Eurich rühmte sich, von Fronto abzustammen. Ihm schreibt sein Freund Sidonius: „suspende perorandi illud quoque celeberrimum flumen quod non solum gentilitium sed domesticum tibi, quodque in tuum pectus succi duas aetates ab atavo Frontone transfunditur." (Sid. VIII, 3). Fronto gefiel auch seinen Landsleuten in Africa, wie man aus Minutius Felix und Marcianus Capella sieht. Sein grösster Lobredner bleibt jedoch, abgesehen von seinem Zeitgenossen Gellius, Sidonius, der vor allem seine „gravitas" bewundert.

auch zum Gegenstande von Specialarbeiten machen, wie z. B. Sulpicius Apollinaris, der Lehrer des Pertinax, welcher seiner Aeneisausgabe jene 3 berühmten Disticha vorausschickte, die sich auf den Befehl des sterbenden Dichters, sein Werk zu verbrennen, bezogen, und welcher die Inhaltsangaben der einzelnen Bücher versificirte[1]). Sicher ist, dass diese Bewegung des Frontonianismus sich in der Literatur nur in beschränkter Weise geltend machte und nicht auf die Volksschulen, welche im Kaiserreiche das Fundament der Erziehung bildeten, erstreckte. Hier blieb die Autorität Virgils und der anderen Dichter bestehen, trotz Fronto, und es war keine Gefahr vorhanden, dass sie etwa durch die des Ennius, Lucilius oder Lucrez verdrängt werden könnte.

Diese Reaction und wiedererwachende Verehrung der Alten war freilich nicht allein von Fronto und den Frontonianern repräsentirt. Bei Fronto zeigte sich die Uebertreibung mehr in seiner Lehrmethode und der Auswahl der Musterbeispiele als in seinem Stile; andere, die unbekannter geblieben sind, betrieben die Sucht nach dem antiquirten in noch ganz anderer Weise. Dennoch übertrieb Fronto auch selbst gegenüber den Leuten, die sonst seinen Geschmack theilten; denn Niemand unter allen Verehrern der Literatur wäre je so weit gegangen, deshalb das Studium des Virgil ausser Acht zu lassen.

Ein für die Kenntniss des Ideenkreises der Schriftsteller und die Richtung der Studien dieser Zeit wichtiges Buch ist die Schrift des Gellius. Gellius ist kein Frontonianer; welcher Schule er als Grammatiker angehörte, lässt sich überhaupt nicht sagen[2]). Er ist nichts anderes als ein gebildeter Dilettant, der über verschiedene Gegenstände Bemerkungen sammelte, die er theils aus Büchern theils aus literarischen, von ihm frequentirten Kreisen zusammentrug. Mit Vorliebe beschäftigte er sich mit der Geschichte der Sprache, und alles, was die Grundbedeutung und den Gebrauch

---

1) Donat. Vit. Verg. p. 63. Bemerkenswerth seiner Begeisterung wegen ist das letzte Distichon:

„Infelix gemino cecidit prope Pergamon igni,
et paene est alio Troia cremata rogo.“

Vgl. die dem Sulpicius mit Recht zugeschriebenen Inhaltsangaben in der Anth. lat. No. 653 (ed. Riese). Mit Virgil beschäftigte sich Sulpicius auch in seinen Briefen (vgl. Gellius II, 16, 8 sqq.) Ueber sein Verhältniss zu Fronto Gellius XIX, 13, 1.

2) Die Richtigkeit der gegentheiligen Ansicht, die Hertz äussert und Kretschmer wahrscheinlich findet, de auctoribus A. Gellii grammaticis p. 3, will mir nicht einleuchten.

der Wörter angeht, hatte für ihn einen besonderen Reiz[1]). Er war Antiquar und Liebhaber von philologischen Curiositäten; daher seine Verehrung der alten republikanischen Schriftsteller, die er förmlich anbetet, während er einige Grammatiker der Kaiserzeit und sogar den Verrius Flaccus[2]) nur oberflächlich behandelte[3]). Von Tacitus oder Quintilian sagt er kein Wort, den Seneca[4]) misshandelt er so wie ihn Fronto misshandelte, nicht allein weil seine Sprache und sein Stil nachlässig ist, sondern weil er die Freunde des Archaismus und die Verehrer der alten Dichter verspottet. So bewegte sich also Gellius in derselben Atmosphäre wie Fronto, von dem er deshalb auch mit Achtung spricht und dessen Geschmack er theilt. Obgleich sich nun aber seine antiquarische Liebhaberei in seinem Stil und seiner Sprache erkennen lässt, ist doch das Gebiet, das er cultivirt, zu verschieden von dem Fronto's, als dass man ihn einen Frontonianer nennen könnte[5]). Besonders bemerkenswerth ist in der Hinsicht ein Capitel, in welchem Gellius einige Worte des Favorinus gegen den Archaismus ohne sie zu tadeln referirt[6]). Aber in diesem für die Kenntniss der Literatur jener Zeit in und ausser Rom bedeutendem Buche ist für uns nichts so wichtig, als der so häufige Gebrauch Virgils.

Bei Gellius figurirt Virgil als ein Schriftsteller von grössester Autorität für die Reinheit und Eleganz der Sprache[7]). Er wird von ihm nicht allein als Autorität citirt, sondern auch gegen die

---

1) „Ei libro (Aeli Melissi) titulus est ingentis cuiusdam inlecebrae ad legendum; scriptus quippe est De loquendi proprietate" XVIII, 6, 3.

2) „Cum pace cumque venia istorum, si qui sunt, qui Verri Flacci auctoritate capiuntur." XVII, 6, 4.

3) „Isti novicii semidocti" XVI, 7, 13; „turba grammaticorum novicia" XI, 1, 5; cf. auch XVII, 2, 15.

4) Er geht sogar so weit, den Seneca „ineptus atque insubidus homo" zu nennen. XII, 2, 11.

5) Ich stimme hier nicht mit Bernhardy (p. 872) überein. Fronto ist ein Redner und seine Schule eine Rednerschule; nur auf einem solchen Gebiete kann man Frontonianer suchen wollen; es ist nicht nöthig, an Fronto zu denken, um gewisse Eigenthümlichkeiten der Sprache des Gellius zu erklären.

6) „Vive moribus praeteritis, loquere verbis praesentibus" I, 205 f.

7) „Poeta verborum diligentissimus" II, 26, 11; „elegantissimus poeta" XX, 1, 54; „multae antiquitatis hominem sine ostentationis odio peritum." V, 12, 13.

Bemerkungen der Grammatiker der vorhergehenden Epoche vertheidigt[1]), z. B. gegen Hygin und Annaeus Cornutus, die mit harten Worten getadelt werden[2]). Selten gesteht Gellius zu, dass Virgil ein Wort unpassend oder falsch gebraucht hat[3]). Einige Bemerkungen, die sich auf thatsächliche Inconsequenzen oder Widersprüche beziehen, werden wiederholt, die verschiedenen Erklärungen besprochen, aber nicht weiter kritisirt. Diese ganze minutiöse Kritik hält sich aber auch da in engen Grenzen, wo die Kunst des Virgil in Betracht kömmt; sie beschränkt sich auf einige Parallelen zwischen Virgil und einigen griechischen Dichtern, aber nur mit Bezug auf diese oder jene Stelle. Hier erscheint Virgil als ein glücklicher, dort als ein unglücklicher Nachahmer des Homer, hin und wieder kommt er auch tiefer zu stehen als dieser; Favorinus vergleicht die Beschreibung des Aetna in der Aeneis mit der berühmten des Pindar (Pyth. 1) und findet sie weniger vollendet[4]), worin er auch unzweifelhaft Recht hat. Aber von wenig Belang sind die Gründe, die er dafür anführt; er weiss nur Ausdruck mit Ausdruck zu vergleichen, aber nicht den künstlerischen Grund davon einzusehen, noch zu unterscheiden, worin die natürliche Verschiedenheit zwischen zwei einander so entgegengesetzten Dichtungsarten wie Lyrik und Epik besteht, zumal wenn die erstere jenen wunderbaren Aufschwung wie bei Pindar nimmt. So weit verstieg sich die Schule jener Zeit nicht. Wo sie sich unabhängig zeigt und nicht ansteht, die Mängel eines Schriftstellers von solcher Autorität anzuerkennen, hält sich ihr (nicht immer richtiges) Urtheil doch nur an Aeusserlichkeiten, an jenen formalen Theil, welcher den ausschliesslichen Gegenstand der literarischen Routine der Zeit bildete.

Es war Mode, dass die Grammatiker ihr eigenes Wissen zur Schau trugen, und so gab es auch ein Publicum, das nach solcher Unterhaltung lechzte. Einer von diesen Leuten war nach Brundisium

---

1) „Grammatici aetatis superioris haud sane indocti neque ignobiles“ II, 6, 1.

2) „Insulsa et odiosa scrutatio“ nennt er eine Kritik des Cornutus, IX, 10, 5; „sed Hyginus nimis hercle ineptus fuit cum etc.“ VII, 6, 5.

3) Einmal wird der Tadel durch ein einfaches „existimatur“ (X, 29) ausgedrückt, ein andermal ausdrücklich bestätigt. I, 22, 12.

4) „Ut Pindaro quoque, qui nimis opima pinguique esse facundia existimatus est, insolentior hoc quidem in loco tumidiorque sit.... Audite nunc Vergili versus, quos inchoasse eum verius dixerim quam fecisse etc.“ XVII, 10, 8 ff.

berufen worden, als Gellius in diese Stadt anlangte; er trug hier das 7. Buch der Aeneis vor und lud das Publicum ein, ihm schwierige Fragen vorzulegen. Gellius fand, dass er barbarisch las und auf eine von ihm gestellte Frage in lächerlicher Weise antwortete[1]). Von ähnlichen Charlatanen spricht Gellius ziemlich häufig. Wir sehen aber, wie allgemein auch solche Leute von Virgil Gebrauch machten. Einige zogen in der That den Lucan dem Horaz, Ennius oder Lucrez dem Virgil vor; allein das waren Ausnahmen[2]). Einer der berühmtesten unter ihnen war der Kaiser Hadrian[3]); jedoch verhinderte ihn seine Bewunderung für Ennius nicht, Virgils Verse im Munde zu führen und den Virgil als Stechbuch zu benutzen[4]). Die Worte, die Gellius gebraucht, wo er von einem so genannten Ennianisten spricht, der den Ennius im Amphitheater von Pozzuoli recitirte, zeigen deutlich, dass eine Vorlesung dieser Art sehr ungewöhnlich war. Martial, der als Dichter wie als Mensch seiner ganzen Anlage nach zu keiner literarischen Clique gehörte und, was die Literatur betrifft, das allgemeine Urtheil am besten ausdrückt, war des Beifalls der meisten sicher, als er den Römern einen Vorwurf daraus machte, den Ennius weiter zu lesen, während es einen Virgil gab, und mit einem beissenden Epigramme einen jener unklaren Köpfe verspottete, die dem Virgil den unverständlichen Helvius Cinna vorzogen[5]). Die Gelehrten beklagen es ja im allgemeinen stets, dass

1) „Oves bidentes dictae quod duos tantum dentes habeant.“ XVI, 6, 9.

2) „Illi qui Lucilium pro Horatio et Lucretium pro Vergilio legunt.... quos more prisco apud judicem fabulantes non auditores sequuntur, non populus audit, vix denique litigator perpetitur.“ Dial. de Or. 23.

3) „Ciceroni Catonem, Vergilio Ennium, Sallustio Coelium praetulit, eademque jactatione de Homero ac Platone judicavit.“ Spartian. Hadrian. 16.

4) Spartian. Hadr. 2; „quos versus (Aen. VI, 869 ff.) cum aliquando in horto spatians cantitaret“ Spartian. L. Ver. 4. Der wollüstige Lucius Verus, der den Ovid und Apicius noch im Bett bei sich führte, wusste seine Liebe für Martial nicht besser auszudrücken, als dass er ihn „seinen Virgil“ nannte. L. Ver. 5.

5) „Ennius est lectus, salvo tibi, Roma Marone“ Ep. V, 10.

„Scribere te, quae vix intelligat ipse Modestus
et vix Claranus, quid, rogo, Sexte, juvat?
non lectore tuis opus est, sed Apolline, libris.
judice te, maior Cinna Marone fuit.
Sic tua laudentur: sane mea carmina, Sexte.
grammaticis placeant et sine grammaticis.“

Ep. X, 21.

die alten Schriftsteller nicht mehr ein Gegenstand des Studiums sind[1]).

Uebrigens war doch unter allen Augusteischen Dichtern Virgil auch denjenigen, welche für die alten Schriftsteller eine Vorliebe hatten, der willkommenste. In den „noctes Atticae" werden am häufigsten citirt: Ennius, Laberius, Plautus, Caesar, Cicero, Lucilius, Nigidius Figulus, Cato, Sallust, Varro und Virgil[2]). Die grammatische und literarische Autorität Virgil's steht somit den Schriftstellern aus der Zeit der Republik gleich. Von den Augusteischen Dichtern wird in den attischen Nächten nur noch Horaz einige Male angeführt. Bei Nonius findet dasselbe Verhältniss statt: Die höchste Autorität ist bei ihm Virgil, dann folgen nach einem grossen Zwischenraum Cicero, Plautus und Varro und endlich in absteigender Linie Lucilius, Terenz, Accius, Afranius, Ennius, Lucrez, Sallust, Pacuvius, Pomponius, Caecilius, Naevius, Novius, Turpilius, Titinius, Laberius, Livius Andronicus u. s. w. Augusteische Dichter oder solche der Kaiserzeit überhaupt werden bei Nonius seltener als alle übrigen citirt. Abgesehen von anderen Gründen, derentwegen man Virgil als grammatische Autorität betrachtete, hatte diese Zusammenstellung mit Schriftstellern einer ihm ganz fremden Zeit noch einen speciellen Grund. Virgil hat es allein von allen Augusteischen Dichtern verstanden, sich veralteter Wörter zu bedienen, ohne affectirt zu werden. Seine Poesie liess ein scharfes und sorgfältiges Studium der alten lateinischen Schriftsteller erkennen, und so befriedigte er die verschiedensten Richtungen. Er behauptete seine Autorität nicht allein für die modernen, wie Seneca, dem Antipoden eines Gellius und Fronto, sondern auch die Alterthumsforscher räumten ihm eifrigst einen hohen Rang ein unter jenen „hircosi", denen er doch als Künstler fern genug stand. Quintilian spricht einmal von der Schwierigkeit, sich mit Glück veralteter Wörter zu bedienen und

1) „Legerat (Probus) in provincia quosdam veteres libellos apud grammatistam, durante adhuc ibi antiquorum memoria, necdum omnino abolita sicut Romae; . . . . quamvis omnes contemni magisque opprobrio legentibus quam gloriae et fructui esse animadverteret": Sueton. De gram. et rhetor. 24.

2) In einer Unterredung mit einem Grammatiker zweiten Ranges werden vor allen Plautus, Sallust, Ennius und Virgil als Autoritäten in Anspruch genommen. An einer anderen Stelle sagt ein geschwätziger Grammatiker zu Gellius: „si quid ex Vergilio, Plauto, Ennio quaerere habes, quaeras licet". (XX, 10, 2.)

bemerkt dabei, dass hierin Virgil Meister sei und der einzige, der diese Kunst verstanden habe[1]). Seneca glaubte, dass Virgil jenes archaisirende Element in seine Poesie eingeführt habe dem „populus Ennianus" zu gefallen[2]); ein Urtheil, das freilich, hier wo es sich um einen Dichter handelt, der den feinsten Geschmack besass, etwas roh klingt und auch nur bei Seneca möglich war, der den Virgil ebenso bewunderte, als er die alte Literatur verachtete. In der That gehörte auch Virgil zu jenem „populus Ennianus", aber er war doch Künstler genug, um zu wissen, wie weit er in der Benutzung des Ennius und anderer alter Dichter gehen könne; und er wusste es besser als Horaz, der wiederum die Regel über den Gebrauch richtiger zu formuliren verstand[3]) als sie anzuwenden, wenn es darauf ankam.

Der Ruf des Dichters litt also keineswegs unter der reactionären Strömung, die auf einem Felde der Literatur ausbrach, so wenig er immerhin dem Fronto sympathisch gewesen zu sein scheint. Die Kraft seines Namens war zu mächtig, als dass ihm irgend eine Richtung hätte schaden können. Einem Jahrhundert, welches einen Appulejus bewunderte, einen zwar talentvollen, aber doch seines Schwulstes und seiner fremdländischen Redeweise wegen lächerlichen und unerträglichen Schriftsteller, einem Jahrhundert, das diesem eine Statue errichtete nnd bewundernd auf die neue, von einem Africaner geschriebene und gesprochene Sprache hinhorchte, hätte doch Virgil farblos, matt und weichlich erscheinen müssen. Und doch war sein Name so gross, seine Autorität, welche die bedeutendsten und gelehrtesten Männer der vergangenen Generationen geschaffen hatten, so zwingend, dass selbst zur Zeit, da jener schlechte Geschmack triumphirte, ein unwiderstehlicher Zauber und der Zusammenhang seiner Dichtung mit der allgemeinen Erziehung ihn nicht sinken liess. In den Schulen der Grammatiker und Rhetoren unter jeder einigermassen gebildeten Classe blieb er stets verehrt, und diese Verehrung nahm in Mitten des Ruins der lateinischen Literatur, vornehmlich seit Marc Aurel, nur immer noch zu.

---

1) „Eoque ornamento acerrimi judicii P. Vergilius unice est usus" VIII, 3, 24; „vetustatis, cuius amator unice Vergilius fuit". IX, 3, 14. „Vergilius amantissimus vetustatis". I, 7, 16.

2) „Vergilius quoque noster non ex alia causa duros quosdam versus et enormes et aliquid supra mensuram trahentes interposuit, quam ut Ennianus populus agnosceret in novo carmine aliquid antiquitatis". Bei Gellius XII, 2.

3) Epist. II, 1, 64 ff.

Nichts destoweniger bewirkten aber doch die veränderten Bedingungen des intellectuellen Gesichtskreises, unter dem er erschien, nothwendig eine gewisse Veränderung. Eine wahrhaft poetische Schöpfung fehlte ja dieser wie der noch folgenden Epoche der römischen Literatur durchaus. Die Rhethorik war an Stelle der Poesie getreten, und diese lebte von der Nachahmung des Virgil, ihrem höchsten Muster. Homer beeinflusste ehemals geradezu die lebendige Entwickelung der griechischen Kunst und Poesie als das erste Moment dieser selbst, mit dem alle späteren Producte organisch und innerlich zusammenhängen. Virgil hingegen wirkte auf die theils im Sterben liegende, theils schon todte lateinische Dichtung, die selbst mehr eine Dichtung der Form als des Inhaltes ist, in rein formeller Weise. Das sorgsame Studium des Dichters, die Anwendung und oft sklavische Nachahmung seiner poetischen Redeweise, vermochten nicht den Abgrund fortzulügen, der in der Stellung der Dichtkunst zwischen den späteren und den Augusteischen Dichtern bestand. Wenn nun aber das Publicum trotzdem viele der ersteren in hohem Grade begünstigte, so scheint es unmöglich, dass man zugleich ein richtiges Gefühl für die Poesie Virgils gehabt und nicht vielmehr in die Bewunderung des grossen Dichters jenen falschen und verkehrten Geschmack hineingetragen haben sollte, dem zufolge man seinen schwülstigen und pomphaften Nachahmer Statius bewunderte[1]).

Ohne Zweifel ging der Ruhm des Dichters weit über den Horizont seiner Zeit hinaus. Indem seine missverstandene traditionelle Grösse den Geistern imponirte, erzeugte sie eine fast abergläubische Verehrung. Wir finden schon unter den Antoninen die auch von den Kaisern ausgeübte Sitte, das Schicksal zu befragen, indem man auf gut Glück Virgils Gedicht aufschlug; darin bestehen die sogenannten „sortes Virgilianae“, die auch Hadrian zu Rathe zog, von denen uns die Verfasser der Kaisergeschichte viele Beispiele darbieten und welche das ganze Mittelalter hindurch fortgedauert haben. Dieser Gebrauch beweist nicht allein die ungeheure Popularität des Virgilischen Textes sondern auch die hohe Verehrung, welche derselbe genoss. Virgil hatte sie nur noch mit

1) „Curritur ad vocem jucundam et carmen amicae
Thebaidos, laetam cum fecit Statius urbem,
Promisitque diem, tanta dulcedine captos
Afficit ille animos tantaque libidine vulgi
Auditur“.

Juvenal. VII, 82 ff.

einigen andern, wegen ihrer grossen Heiligkeit oder ihrer ausserordentlichen Weisheit verehrten Werken gemein, den Gesängen Homer's, den Sibyllinischen Büchern und später der Bibel[1]). Wenn auch einmal der närrische Caligula, zur Beleidigung aller, beinahe die Bilder und Werke Virgils aus den Bibliotheken genommen hätte[2]), so nannte doch zwei Jahrhunderte später Septimius Severus Virgil den Platon der Dichter und setzte sein Bildniss in ein besonderes Lararium neben die des Achilles und anderer Heroen und Schriftsteller[3]). Aber schon früher war Virgil von mehreren Poeten fast vergöttert worden. Silius Italicus feierte den Geburtstag des Dichters und besuchte andächtig sein Grabmal wie einen Tempel[4]); und wie einen Tempel betrachtete es auch der Neapolitaner Statius[5]). Martial spricht von den Iden des October wie von einem dem Virgil heiligen Feste, so wie die Iden des August der Hekate, die des Mai dem Mercur geheiligt waren[6]). Virgil

---

1) Ueber diese Art, das Schicksal zu befragen s. Hist. lit. de la France III, p. 11 ff. und die merkwürdigen Capitel im Rabelais III, 10 ff.

2) „Sed et Vergili ac Titi Livi scripta et imagines paulum abfuit quin ex omnibus bibliothecis amoveret, quorum alterum ut nullius ingeni minimaeque doctrinae, alterum ut verbosum in historia negligentemque carpebat". Suet. IV, 34.

3) „Vergilium autem Platonem poetarum vocabat, eiusque imaginem cum Ciceronis simulacro in secundo larario habuit, ubi et Achillis et magnorum virorum." Lamprid., Alex. Sever. 30.

4) „Quas (imagines) non habebat modo verum etiam venerabatur, Vergili ante omnes, cuius natalem religiosius quam suum celebrabat, Neapoli maxime ubi monimentum eius adire ut templum solebat". Plin. Epist. III, 7. 8. Diese Verehrung für Virgil, die eine fixe Idee von Silius Italicus gewesen zu sein scheint, wird auch von Martial in mehr als einem Epigramme bestätigt. VII, 63. XI, 48. 49. Dem Silius widmete Cornutus ein Werk über Virgil: „Annaeus Cornutus ad Italicum de Vergilio". Charis. p. 100. vgl. p. 102 (ed. Keil).

5) „.... Maroneique sedens in margine templi
Sumo animum et magni tumulis adcanto magistri".
Stat. Silv. 4, 54.

„.... nec tu divinam Aeneida tenta
Sed longe sequere et vestigia semper adora."
Stat. Theb. XII, 8, 15.

6) „Maiae Mercurium creastis Idus
Augustis redit Idibus Diana
Octobres Maro consecravit Idus.
Idus saepe colas et has et illas
Qui magni celebras Maronis Idus."
Mart. XII, 67.

Martial ist voller Emphase, wenn er von Virgil spricht. Er nennt

galt also geradezu als der heilige unter den Dichtern. Von allen Vergötterungen aber, die das kaiserliche Rom vorgenommen hatte, war diese wenn auch noch so unbegründete und übertriebene vielleicht die einzige, die von einem wirklich edlen Gefühle eingegeben war.

Fünftes Capitel.

Wenig erfreulich erscheint das Schicksal der römischen Literatur im 3. und 4. Jahrhundert der Kaiserherrschaft. Zu einer Zeit, da jeder Bauersmann und Barbar, wofern er Macht über die unwissende Soldatesca hatte, den Thron der Caesaren besteigen durfte, und bei Hofe wie beim grossen Publicum das Interesse allein auf diese Dinge gerichtet war, konnte es keine für die Literatur günstige Strömung geben. Die Beziehungen zwischen literarischer Production und Publicum wurden immer äusserlicher und beschränkten sich allmälig auf eine Classe von Leuten, die ihren Wirkungskreis in der Schule hatten. Auf diese Weise musste sich auch der Unterschied zwischen geschriebener und gesprochener Sprache immer fühlbarer machen, und das Latein des gewöhnlichen Volkes immer kühner hervordrängen; das Geschäft des Grammatikers ward immer bedeutungsloser, und es galt schon viel, nur richtig schreiben zu können. Diesen Zuständen entspricht denn auch die Productivität der Grammatiker, die zwar quantitativ reich aber, was die Originalität der Gedanken anlangt, ausserordentlich arm ist. Keiner wagt es mehr, einen Schritt zu thun, ohne sich an die Alten anzulehnen. Wie in der Kunst so ist auch hier alles geistlose Nachahmung oder Compilation. Die Literatur beschränkt jetzt ihren Haushalt auf das nothwendigste und legt vor allem ein grosses Bestreben nach Abkürzungen und Compendien an den Tag. Durch sie suchte man sich das Lesen einer grossen Menge von Schriftstellern zu ersparen, und eben dieser Zeit gehören auch die meisten der auf uns gekommenen grammatikalischen Compilationen an. Leider verschwanden auf diese Weise vor den unglücklichen Arbeiten jener Scheingelehrten viele alte Arbeiten für immer. Auch die Kaiser dieser Zeit fuhren zwar

---

ihn: „magnum" (IV, 14), „summum" (XII, 4), „immensum" (XIV, 186), „aeternum" (XI, 52). Der Gedanke über die Iden des October wiederholt sich später bei Ausonius (323, 23):

Sextiles Hecatae Latonia vindicat Idus,
Mercurius Maias superorum adiunctus honori,
Octobres olim Maro genitus dedicat Idus".

fort, Grammatiker zu halten, und mancher Kaiser beschützte sie wie die Philosophen und Rhetoren, aber mehr zum Luxus und aus Laune, oft auch aus Feigheit, wenn man sich nämlich vor den Angriffen ihrer Feder fürchtete, wie dies von Alexander Severus gesagt wird[1]). Uebrigens hatten jene Kaiser, so lange sie die Literatur begünstigten, meist eine Vorliebe für griechische Studien, ohne dass sie darum fähig gewesen wären, einen wohlthätigen Einfluss auszuüben; im Gegentheil richtete sich der Geschmack immer mehr auf das nichtige und leere. Geta, welcher als ein Freund des Alphabetes gelten wollte, indem er Gerichte zubereiten hiess, deren Namen sämmtlich mit einem bestimmten Buchstaben anfingen, ergötzte sich auch manchmal daran, Grammatiker zu sich zu rufen, um sie dann u. a. nach Zeitwörtern zu fragen, welche die Stimmen verschiedener Thiere ausdrückten[2]).

Nach Alexander Severus, welcher neben seinen griechischen Liebhabereien auch den Virgil verehrte (vielleicht mehr als Philosoph denn als Dichter), wurde die Pflege der Literatur am Hofe in der That sehr selten. Die alte Tradition des Kaiserthumes war gebrochen, und unter denen, welche sich um die höchste Gewalt stritten, gehörten Leute, wie der ältere, übrigens wenig bedeutende Gordian[3]) schon zu den Seltenheiten. Ganz anders wie früher stand jetzt das militärische Interesse dem literarischen gegenüber und zog sogar die Leute, welche eine Art von wissenschaftlicher Bildung erhalten hatten, von der Liebe zu den Studien ab. Die Verfasser der „historia Augusta“, Leute, die in der That sich zeigen wie sie sind, geben uns eine ziemlich deutliche Idee von dem geistigen Standpunkt dieser Zeit, besonders der militärischen und politischen Kreise. Vopiscus wundert sich darüber, dass sein Grossvater bei der Erzählung von der Ermordung des Aper, dessen Mörder Diocletian die Worte in den Mund gelegt habe: „gloriare Aper Aeneae magni dextra cadis“, „was mich“, sagt er, „bei einem Soldaten Wunder nimmt, obgleich ich weiss, dass gar viele Leute Worte der Komiker und anderer Dichter, sowol griechischer wie römischer zu citiren pflegen[4])“. Clodius Albinus (2. Jahrh.), der

---

1) „Amavit litteratos homines, vehementer eos etiam reformidans ne quid de se asperum scriberent“. Lamprid. Alex. Sev. 3.

2) Spartian. Antonin. Geta, 5.

3) „Hic enim vita venerabilis, cum Platone semper, cum Aristotele, cum Tullio, cum Vergilio ceterisque veteribus agens etc.“ Capitolin. Gordian. 7.

4) Vopisc. Numerian. 13.

nichts weniger als ein Freund der Literatur war, hatte doch als Knabe in der Schule den Virgil studirt; aber dies Studium hatte ihm nur dazu gedient, seinen militärischen Instinct zu bethätigen[1]). Trotzdem sind auch unter diesen Leuten die Reminiscenzen aus Virgil häufig, weil eine Menge seiner Verse sprüchwörtlich und die Kenntniss des Dichters durch Schule und Theater ganz allgemein geworden war. Und so finden wir Virgilische Verse bezüglich auf politische Ereignisse nicht allein im Munde des älteren Gordian, der ein gebildeter Mann war[2]), sondern auch in einem Briefe des Diadumenos an seinen Vater Macrinus[3]) und in einem anderen des älteren Tetricus an Aurelian[4]). Unter Alexander Severus drückte der Praetorianertribun Julius Crispus seinen Unmuth durch Virgilische Verse aus, die für ihn verhängnissvoll wurden[5]). Aus zwei Halbversen Virgils war ein Spruch des Circus componirt zu Gunsten des Diadumenos gegen Macrinus[6]), und ebenso findet man einen Halbvers aus Virgil unter den Acclamationen, mit denen der Senat den schon alten Tacitus auf den Thron berief[7]).

Wenn aber in Mitten der Orgien und Verbrechen des kaiserlichen Hofes einmal die Muse Virgils sich hören liess, so war das noch kein Beweis für die Feinheit der poetischen Empfindung; es zeigt nur, wie sich die Popularität des Dichters selbst in dieser Zeit und an solchem Orte erhalten hatte. Sein Buch

1) „Omnem pueritiam in Africa transegit, eruditus litteris graecis et latinis mediocriter, quod esset animi iam inde militaris et superbi. Fertur in scholis saepissime cantasse inter puerulos: arma amens capio; nec sat rationis in armis (Aen. II, 314)." Capitolin. Clod. Alb. 5.

2) „Cantabat praeterea versus senex, cum Gordianum filium vidisset, hos saepissime: ostendent terris hunc tantum fata etc." (Aen. VI, 869 f.) Capitol. Gord. iun. 20.

3) „Si te nulla movent etc." (Aen. IV, 274 ff.) Lamprid. Ant. Diadum. 8.

4) „Versus denique illius fertur, quem statim ad Aurelianum scripserat: „eripe me his invicte malis" (Aen. VI, 365). Treb. Poll. Trig. tyrann. 24.

5) *Δύο ἄνδρας τῶν ἐπιφανῶν ἀπέκτεινεν Ἰούλιον Κρίσπον χιλιαρχοῦντα τῶν δορυφόρων, ὅτι ἀχθεσθεὶς τῇ τοῦ πολέμου κακώσει ἔπος τι τοῦ Μάρωνος τοῦ ποιητοῦ παρεφθέγξατο, ἐν ᾧ κτλ.*" (Aen. VI, 371 f.) Dion. Cass. 75, 10.

6) „Egregius forma iuvenis, dignus cui pater haud Mazentius esset" (Aen. VI, 862; XII, 275). Capitolin. Opil. Macrin. 12.

7) „Et tu legisti „incanaque menta regis romani" (Aen. VI, 809) dixerunt decies." Vopisc. Tacit. 5.

war jetzt ein Schulbuch für die Knaben und ein Spielzeug für die Erwachsenen geworden. In der Schule ward dasselbe dermassen tractirt, dass es etwas ganz gewöhnliches war, dasselbe von Anfang bis zu Ende auswendig zu wissen. Aus dieser Popularität des Dichters in einer Zeit, die an künstlerischen Schöpfungen selbst so arm war, entstanden jene „Centonen", mit denen man sich die Zeit vertrieb. Man fand Spass daran, die Verse und Halbverse Virgils auf verschiedene Weisen zusammen zu stellen und so dem Dichter alle möglichen Stoffe in den Mund zu legen, die er besingen musste. Die Idee solcher „Centonen"[1]) konnte nur unter Leuten aufkommen, die den Virgil mechanisch gelernt hatten und nichts nützlicheres mit all den Versen anzufangen wussten, mit denen sie sich den Kopf beschwert hatten. Uebrigens musste die Art, mit der man Virgil wie so viele andere Dichter zu allen möglichen Arbeiten verwandt hatte, nothwendig auf diese Centonen führen[2]). Schon zu den Zeiten Tertullians hatte ein gewisser Hosidius Geta aus Virgilischen Versen eine Tragödie Medea zusammengesetzt, die noch erhalten ist; ein anderer in derselben Weise eine Uebertragung der „tabula" des Cebes. Später liessen Christen den Virgil über ihren Glauben reden, Proba Faltonia[3]) fabricirte aus Versen Virgils eine Geschichte des alten

1) Die älteste Sammlung Virgilischer Centonen befindet sich in dem berühmten Codex Salmasianus, dem ersten Kern der lateinischen Anthologie, und geht wenigstens bis ins 8. Jahrhundert hinauf. Er enthält 12 Centonen verschiedener Verfasser und von verschiedenem Alter, unter ihnen auch die Medea des Hosidius Geta. Ein einziger nur ist von christlichem Inhalte, und wurde weder von Burmann noch von Meyer in ihren Ausgaben der lateinischen Anthologie veröffentlicht. Erst Suringar (de ecclesia, anonymi cento virgilianus ineditus. Traiect. ad Rh. 1867) hat ihn publicirt, danach Riese in der „Anthologia latina" (Leipz. 1869. I, p. 44). Eine vollständige Sammlung der antiken Virgilischen Centonen existirt nicht (versprochen von Suringar). — Ueber die Centonen im allgemeinen und die Virgilischen im besonderen vgl. Haselberg, Commentat. de centonibus, Puttbus 1846; Borgen, De centonibus homericis et virgilianis, Havniae 1826. Revue analytique des ouvrages écrits en centons depuis les temps anciens jusqu'au XIX siècle, par un bibliophile belge (Delepierre), Londres (Trübner) 1868. Müller, De re metr. p. 465 f.; Milberg, Memorabilia virgiliana p. 5—12.

2) Bemerkenswerth in dieser Hinsicht ist die dem Virgil zugeschriebene Ciris, die wenn sie auch nicht wirklich ein Virgilischer Cento ist, so doch beinahe wie ein solcher aussieht.

3) Vgl. Aschbach, Die Anicier und die römische Dichterin Proba (Wien 1870) p. 57 ff.

Testamentes, Marius Victorinus (4. Jahrh.) einen Hymnus auf Ostern, Sedulius (5. Jahrh.) ein Gedicht über die Menschwerdung Christi u. s. w.[1]). Der Kaiser Valentinian, der dem Virgil das Lob eines keuschen Dichters nicht zu gönnen schien, componirte aus seinen Versen ein obscoenes Gedicht und zwang den Ausonius, sich mit ihm in dieser Kunst zu messen. Auf diese Weise entstand der berühmte „cento nuptialis", übrigens offenbar der beste seiner Gattung. Heute sieht man dergl. als unwürdige Spielerei an, damals glaubte man dadurch seine Achtung vor dem Dichter zu bezeigen und bewunderte Gedächtniss und Geschick der Verfertiger[2]). Virgil sollte ganz wie Homer behandelt werden, von dem es ja auch Centonen gab. Die Leute, welche besonders geschickt zu solchen Flickarbeiten waren, nannten sich „Homerische" oder „Virgilische Dichter[3])". Den Gipfel des lächerlichen erreichte aber ein gewisser Mavortius, der es als Verfasser eines Virgilischen Cento über das Parisurtheil so weit brachte, dass er Virgilische Centonen „improvisirte" (!) Eine dieser „Improvisationen", für die er aber den Titel des „modernen Virgil" bescheiden zurückwies, besitzen wir noch[4]).

Auf die Beurtheilung Virgils, welcher das Fundament des wissenschaftlichen Unterrichtes bildete, mussten nun aber die Commentare, mit denen er in der Schule erklärt wurde, grossen Einfluss haben. Eine kritische Geschichte derselben ist, abgesehen

---

1) So allgemein waren diese christlichen Centonen, dass der Papst Gelasius in seiner Bemerkung über die canonischen Bücher es für angemessen erachtete, jene Centonen für apokryph zu erklären: „Centimetrum de Christo, Virgilianis compaginatum versibus, apocryphum." Decret. Gelas. Pap. (i. J. 494) ap. Labbé, IV, p. 1264.

2) Ausonius entschuldigt sich jedoch seines Cento wegen in dem an seinen Freund Paulus gerichteten Brief: „Piget vergiliani carminis dignitatem tam ioculari dehonestasse materia. Sed quid facerem? iussum erat; quodque est potentissimum imperandi genus, rogabat qui iubere poterat, S. imperator Valentinianus, vir meo iudicio eruditus."

3) Eine alte römische Inschrift lautet: „Silvano coelesti | Q. Glitius Felix | Vergilianus poeta d. d.; Orelli-Henzen 1179. In einer griechischen Inschrift aus Aegypten liest man einen Homerischen Cento, und hier nennt sich der Verfasser „Homerischer Dichter". Vgl. Letronne, Incript. de l'Egypt. II, 397.

4) Im Codex Salmas., publicirt zuerst von Quicherat, Bibl. de l'école des chartes, II, 132. Suringar, der ihn für unedirt hielt, und ihn nochmals herausgegeben hat, hat weder den Namen des Autors noch das Thema selbst errathen; nicht so Riese in der Anthologia latina I, p. 48.

von dem Versuche Suringar's[1]), noch immer ein leerer Wunsch geblieben, der auch nicht eher erfüllt werden kann, als bis eingehende Specialstudien dies verwickelte Thema aufgeklärt haben. Die Virgilcommentare, die sich bei ihrer Unentbehrlichkeit für den Unterricht bis in's späteste Mittelalter hinein vervielfachten, unterlagen dabei den mannigfaltigsten Veränderungen. Kein Lehrer trug Bedenken, nach Gutdünken zu modificiren und zu excerpiren. Der eine compilirte aus den ältesten Grammatikern aber unter eignem Namen, der andere fügte Bemerkungen aller Art hinzu, ohne sich zu nennen, wieder ein anderer schmückte die gebräuchlichen Commentare durch eigne Zuthaten und Interpolationen aus, aber unter dem Namen des alten Verfassers. Und so gleicht denn die Masse der auf uns gekommenen Arbeiten einem Strome, den die verschiedensten Zuflüsse getrübt haben. Es sind entweder Compendien oder Compilationen, kein einziges Werk ist in der ursprünglichen Gestalt erhalten. Diejenigen, welche unter dem Namen des Probus oder Asper auf uns gekommen sind, beweisen, wie man das Werk besserer Grammatiker verdarb. Die meisten grammatischen Compilationen wie die Auszüge aus den Virgilcommentaren gehören dieser Epoche des Verfalls an, aus der sich besonders zwei berühmte Autoren erhalten haben, Donat und Servius.

Für die Beurtheilung Donat's[2]), dessen Commentar heute verloren ist, den aber sein Schüler Hieronymus unter den in den Schulen gebrauchten Büchern[3]) erwähnt, gibt uns Servius einen Anhalt[4]). Donat wollte Kritiker sein und urtheilte sehr frei über

---

1) Historia critica scholiastarum latinorum (Lugd. Bat. 1834) vol. II. Einige Specialarbeiten sind geliefert von Wagner, Teuber, Riese u. a. Vgl. auch die Prolegomena von Ribbeck (p. 114—198), wozu unentbehrlich Hagen, Scholia Bernensia ad Vergili Bucolica et Georgica. Lips. 1867. p. 696 ff.

2) Ribbeck (Proleg. p. 179) behauptet mit Unrecht, dass man nur von einem Commentar des Aelius Donatus zu den Georgica und zur Aeneis, nicht aber zu den Bucolica weiss. Die Biographie des Dichters, die unter Donats Namen auf uns gekommen ist, stand vor dem Commentar zu den Bucolica und schliesst mit allgemeinen Bemerkungen über diese selbst. Vgl. Hagen, Schol. bern. p. 740 ff.

3) „Puto quod puer legeris Aspri in Vergilium et Sallustium commentarios; Vulcati in orationes Ciceronis; Victorini in dialogos eius et in Terenti comoedias praeceptoris mei Donati, aeque in Vergilium". Hieron. Apol. adv. Rufin. I, 367.

4) Vgl. die auf Donat bezüglichen Stellen des Servius, zusammengestellt von Suringar p. 37 ff. und Ribbeck, proleg. p. 178 ff.

den Dichter, an dem er manches zu tadeln fand. Er urtheilte aber nicht allein verkehrt, sondern bewies auch oft solche Nachlässigkeit, dass er sich in den gewöhnlichsten Regeln der Prosodie irren konnte. Das verhinderte ihn freilich nicht, den Dichter zu bewundern, aber seine Bewunderung war doch der Art, dass er seinen Schülern Virgil in ganz falschem Lichte darstellte, ihm, wie alte Philosophen schon mit Homer gethan, ein ausserordentliches Wissen zuschrieb und in seinen Versen verborgene Gelehrsamkeit und philosophische Zwecke aufsuchte, an die Virgil niemals gedacht hatte. Er erklärt die Reihenfolge der Gedichte auf folgende Weise: „Man muss wissen, dass Virgil bei der Composition eine Ordnung befolgte, die der im Menschenleben gleich kommt. Der erste Zustand des Menschen war das Hirtenleben, und so schrieb Virgil zuerst die Bucolica; darauf ward der Mensch Landmann, und so entstanden die Georgica. Mit dem Wachsthum der Völker wuchs dann auch die Liebe zum Kriege; und so ist denn Virgils drittes Werk die Aeneis, das an Kämpfen überreiche Gedicht[1])“. Wir werden weiter unten sehen, wie sich die Sucht, im Virgil Allegorien zu suchen, weiter entwickelt hat.

Der Commentator des Virgil aber, der von allen am meisten im Gebrauch war und der (freilich nicht intact) auf uns gekommen ist, war der in den Schulen eingeführte Servius. Er ist auch heute noch von Wichtigkeit, nicht allein wegen seiner Erklärungen als besonders wegen mancher werthvollen von ihm aufbewahrten Notiz. Ueber sein Werk, so wie es heute vor uns liegt, zu urtheilen, ist schwer; denn einerseits ist klar, dass er aus älteren Commentatoren und Grammatikern compilirte, andererseits hat er selbst mannigfache Veränderungen erfahren und ist im ganzen Mittelalter interpolirt worden, oft so einfältig, dass man im Commentare des Servius den Servius selbst citirte[2]). Er war ein für seine Zeiten ausgezeichneter und dem Donat überlegener Grammatiker, dessen Irrthümer er oft mit Geschick und Verstand zurückweist. Trotzdem hat er viele Fehler, an denen die Gelehrten seiner Zeit litten, nicht vermieden. In der grammatikalischen Tradition dieser Epoche sowie das ganze Mittelalter hindurch zeigt sich etwas stereotypes, auch in der Praxis des Unterrichtes, dessen Grundlage die Auslegung der Schriftsteller bildete. Und

1) Serv. prooem. Ecl. p. 97 (ed. Lion); vgl. auch den von Quicherat, bibl. de l'école des chartes II, p. 128 publicirten Text.

2) „Ut Servius dicit“ ad Ecl. I, 12. III, 20. IX, 1.

so hat sich auch bei Servius vieles festgesetzt, woran nicht eigentlich er selbst, sondern mehr die ältere Tradition Schuld hat. Jene wichtigen Streitfragen, die unter den Alexandrinern z. B. in Betreff Homers so beliebt waren [1]), und an denen Tiberius einen Gefallen fand [2]), wurden auch auf Virgil angewandt und lassen sich an ihrer regelmässigen Formel auch bei Servius wiedererkennen [3]). Eine gewissenhafte Kritik und sichere Gelehrsamkeit waren für das, was die Mode in dieser Hinsicht verlangte, entbehrlich, da sich die Grammatiker hiebei nur zu oft auf dem Felde blosser Charlatanerie befanden [4]), und es bei den Fragestellungen und Antworten mehr auf das spitzfindige, unerwartete und glänzende, als auf das nützliche, richtige und wahre ankam. Ein merkwürdiger Beleg hierfür sind jene 12 oder 13 Virgilstellen, welche der Meinung nach unüberwindliche Schwierigkeiten darbieten sollten [5]). Es war dies förmlich zu einem Glaubensartikel geworden. Anstatt dass der Grammatiker an ihre Erklärung ging, hielt er sich lieber gar nicht damit auf und sagte nur: „dies ist eine Stelle von den zwölfen“. Und doch bieten einige von denen, die uns Servius unter ihnen aufzählt, durchaus keine Schwierigkeiten dar.

So viel Interpolationen im Servius man auch zulassen will, muss man doch gestehen, dass manche allegorische Auslegungen

---

1) Vgl. Lauer, Gesch. d. hom. Poesie p. 6 f. Gräfenhan, Gesch. d. class. Philolog. im Alterth. II, p. 11 f. Ueber die ἐνστατικοί und λυτικοί s. Lehrs, De Aristarchi stud. hom. p. 199—224.

2) Suet. Tiber. 70. vgl. Gell. XIV, 6. Lauer a. a. O. p. 11.

3) „Cur“ oder „quomodo dixit.....? Solvitur sic....“ Zu Aen. III. 203, 276, 341, 379. IV, 399, 545 u. s. w.

4) „ . . . . ut forte rogatus,
Dum petit aut thermas aut Phoebi balnea, dicat
Nutricem Anchisae, nomen patriamque novercae
Anchemoli, dicat quot Acestes vixerit annis
Quot Siculi Phrygibus vini donaverit urnas.“
Iuven. VII, 231 ff.

5) „Sciendum est locum hunc esse unum de XII (al. XIII) Vergili sive per naturam obscuris, sive insolubilibus, sive emendandis, sive sic relictis ut a nobis per historiae antiquae ignorantiam liquide non intelligantur.“ Serv. Ad. Aen. IX, 363. „sciendum tamen et locum hunc esse unum de his, quos insolubiles diximus supra.“ Ebendas. IX, 412; vgl. auch zu XII, 74; V, 622. Lehrs, de Aristarchi stud. hom. p. 219 f.; Ribbeck, proleg. p. 109 ff. In diese Kategorie gehören auch jene „antapodosis“ (quibus locis commemorantur quae non sunt ante praedicta), von denen eine Aen. IX, 453 von Servius als „zehnte“ aufgezeichnet wird. Vgl. Ribbeck, prol. p. 108 f.

desselben z. B. jene von dem goldenen Zweige, mit welchem Aeneas zur Unterwelt hinabsteigt[1]) u. a., zu sehr mit dem Geiste der Zeit übereinstimmen, als dass man sie dem Servius absprechen könnte. Wenn demungeachtet einige Verse und Partien in der Erzählung des Virgil von Servius in philosophischer Weise gedeutet werden, so findet sich doch in dem ganzen Commentar keine Spur von einer systematischen allegorischen Erklärungsweise, die das ganze Gedicht aus einem einzigen verborgenen Gedanken ableitete. Eine solche Art der Auslegung wird uns weiter unten beschäftigen, und wir werden alsdann diese Kategorie genauer ihrer Anlage und Entstehung nach betrachten.

Virgil hat allerdings von der Allegorie Gebrauch gemacht, besonders in den Bucolica; aber nur, wenn es sich mehr um Thatsachen als um Ideen handelte. Eine gewiss authentische Tradition, die bis auf Asconius Pedianus und die Zeiten des Dichters selbst zurückgeht, deutete darauf hin, dass Virgil in den Bucolica versteckt auf Ereignisse seines Lebens oder seiner Zeit angespielt habe. Aber diese vage und etwas allgemeine Notiz liess doch wieder darüber im unklaren, wie weit der Dichter mit seiner Allegorie gegangen sei, so dass die Meinungen auch der ältesten Ausleger hierüber getheilt waren. Einige fassten gewisse Stellen wörtlich auf, oder, wie Servius sich ausdrückt „simpliciter“, andere erklärten sie „per allegoriam“ und hielten sich für verpflichtet, allen möglichen Thatsachen nachzuspüren, auf welche der Dichter habe anspielen wollen. Servius strebt in seiner Beurtheilung dieser verschiedenen Ansichten danach, die allegorische Erklärungsweise, die er oft als „non necessaria“ bezeichnet, zu beschränken und entscheidet sich dann für das „simpliciter[2])“. Daraus folgt freilich nicht, dass nicht auch er bisweilen die allegorische Erklärung als möglich zugesteht,

---

1) „Ergo per ramum virtutes dicit esse sectandas, qui est y litterae imitatio, quem ideo in silvis dicit latere, quia re vera in huius vitae confusione, et maiore parte vitiorum virtutis integritas latet.“ Serv. Ad. Aen. VI, 136. Wegen dieser Bemerkung findet man in den ältesten Virgilausgaben die dem Dichter zugeschriebenen Verse des Maximin in Betreff der symbolischen Kraft des Buchstabens. (Anthol. lat. No. 632. ed. Riese):

„Littera Pytagorae, discrimine secta bicorni,
Humanae vitae specimen praeferre videtur etc.“

2) „Refutandae enim sunt allegoriae in bucolico carmine, nisi cum ex aliqua agrorum perditorum necessitate descendunt.“ ad Ecl. III, 20.

selbst wenn sie jedes vernünftigen Grundes entbehrt[1]). Ihn ganz von der Schuld loszusprechen und alles seinen Interpolatoren zur Last legen zu wollen, hiesse seine Verdienste übertreiben und die Zeit, in der er lebte, verkennen. Wie weit aber damals eine solche Erklärungsweise sich versteigen konnte, sieht man aus dem Anfang des Commentars zur ersten Ecloge. Nachdem kaum gesagt ist, dass unter der Person des Tityrus Virgil zu verstehen sei „zwar nicht immer, sondern nur wo dies aus vernünftigen Gründen zu verlangen ist" wird das „sub tegmine fagi" für eine wundervolle Allegorie erklärt, weil „fagus" vom griechischen „φαγεῖν" „essen" herkömmt, und der Dichter also mit diesem „fagus" auf den Besitz anspielt, der ihm zum Lebensunterhalte diente, und der ihm durch die gütige Protection des Augustus wieder erstattet wurde. Weiterhin in den Worten „.... ipsae te, Tityre, pinus, Ipsi te fontes, ipsa haec arbusta vocabant" will man wieder in Tityrus Virgil, in den Pinien Rom, in den Quellen die Dichter oder Senatoren und in dem Gebüsch die Gelehrten sehen. Vielleicht hat Suringar Recht, wenn er diese Erklärung dem Servius abspricht[2]), aber für uns genügt die Wahrnehmung, dass derartige Interpretationen nicht allein zu Servius Zeiten, sondern schon früher möglich waren.

Unzweifelhaft gehört dem Servius wie seiner ganzen Zeit die übertriebene Idee von der ungeheuren Gelehrsamkeit Virgils an, eine Idee, die an mehreren Stellen des Commentars zu Tage kommt. Mit sichtlicher Genugthuung citirt er die Ansicht Metrodors, dass einige mit Unrecht den Virgil beschuldigt hätten, nichts von der Astrologie zu verstehen[3]), und am Anfang des 6. Gesanges der Aeneis bemerkt er: „Der ganze Virgil ist voller Gelehrsamkeit, besonders in diesem Buche, dessen Haupttheil dem Homer entnommen ist. Einiges ist einfach zu verstehen, anderes der Geschichte entlehnt, vieles stammt von der Weisheit ägyptischer Philosophen und Theologen her, sodass man ganze Tractate hierüber geschrieben hat."

1) Vgl. Schaper, Ueber die Entstehungszeit der Virgilischen Eclogen, in den Jahrb. f. Philol. u. Paed. Vol. 90 (1864) p. 640 ff.

2) Hist. crit. scholiastt. lat. II, 79. Die Ausgabe von Lion hat dagegen für „arbusta, fruteta, id est scholastici" „arbusta, fructeta scholastici vocabant."

3) Ad Georg. I, 320. Es fehlt nicht an Ausdrücken der Bewunderung wie: „unde apparet divinum poetam aliud agentem verum semper attingere" ad Aen. III, 349.

Der Commentar des Servius war wesentlich eine grammatische Arbeit, welche in dem grammatischen Unterricht für die Erklärung des Dichters dienen sollte. Es fehlt darin nicht an rhetorischen Beobachtungen, weil der Unterricht in Rhetorik und Grammatik sich an vielen Stellen berührte, aber die rhetorische Erklärung ist nicht der Hauptzweck des Commentars. Rhetorisch hingegen ist der Commentar des Tiberius Claudius Donatus zur Aeneis, der etwas später lebte als der oben erwähnte Donat. Der Verfasser schrieb sein Werk, ohne mit den Worten sehr zu sparen, um den Mängeln der damals gebräuchlichen Commentare abzuhelfen[1]). Er glaubt, dass Virgils vornehmstes Talent sich in der Rhetorik zeige, und der Dichter anstatt von Grammatikern vielmehr von Rhetoren erklärt werden müsse[2]). Deshalb sind seine Bemerkungen auch nicht grammatikalisch, sondern begnügen sich, die einzelnen Stellen der Aeneis nach ihrer rhetorischen Bedeutung zu erklären. Für das Verständniss des Dichters oder die Kenntniss des Alterthums bietet der Commentar wenig für uns, und daher erklärt sich, weshalb sich die Gelehrten so wenig um ihn bekümmert haben. Die letzte Ausgabe desselben stammt aus dem 16. Jahrhundert.[3]) Im Unterschied von seinen Zeitgenossen hat sich der Verfasser so wenig bemüht, seinem Werke ein gelehrtes Ansehen zu geben, dass er absichtlich jede gelehrte Anmerkung fortliess und auch nicht einmal von dem technischen und schematischen Theil der Rhetorik den Gebrauch machte, den man erwarten sollte. Bei dieser farblosen Unbestimmtheit konnte er in gewisser Beziehung gerechter sein in der Beurtheilung des wirklichen Zweckes der Aeneis. Er findet in derselben nichts anderes als die Thaten des Aeneas, die Verherrlichung Roms und des Augustus dargestellt, und durchaus kein

1) „..... melius existimans loquacitate quadam te facere doctiorem, quam tenebrosae brevitatis vitio in erroribus linquere." Praef.

2) „Si Maronis carmina competenter attenderis et eorum mentem commode comprehenderis, invenies, in poeta rhetorem summum; atque inde intelliges Vergilium non grammaticos sed oratores praecipuos tradere debuisse." Praef.

3) Ich benutze hier eine venezianische Virgilausgabe (Giunt.) 1544. Eine andere Ausgabe erschien zu Neapel 1535 und zu Basel (G. Fabricius) 1561. Crinitus machte aus dem Commentar nach einem Florentiner Codex 1496 einige Auszüge, war aber wenig befriedigt davon: „videtur opera ludi, non enim omnino doctus hic..... Donatus." Vgl. Mommsen Rhein. Mus. N. F. XVI, 139 f.

wissenschaftliches und philosophisches Werk [1]). (Dies war gegen die Kritiker gerichtet, welche dem Dichter Inconsequenzen und Widersprüche in Bezug auf philosophische Grundsätze zur Last gelegt hatten.) Nichts destoweniger ist er ebenso wie die andern Commentatoren von Virgils ausserordentlichem und mannigfaltigstem Wissen überzeugt, so dass nach seiner Ansicht der Mensch für die allerverschiedensten Beschäftigungen bei Virgil nützlichen Rath holen kann [2]). Das stimmt auch mit der Idee vom vollendeten Redner überein, der ja, wie schon Cicero bemerkte, ein Mensch von universellem Wissen sein muss [3]).

Donat konnte in der That zufrieden sein, was den Gebrauch Virgils von Seiten der Rhetoren anlangt. Die erste Erklärung des Dichters lag natürlich den Grammatikern ob; aber die Art, wie sich seiner die Rhetoren bedienten, liess auch nichts zu wünschen übrig. Besonders in der Lehre von den Figuren, wählten sie aus ihm die Beispiele, wie man aus mehreren Commentaren und kurzen Abhandlungen über die Figuren sieht, die sich in manchen Virgilhandschriften finden [4]). In dem Tractat des Julius Rufinianus sind die Beispiele fast ausschliesslich dem Virgil entnommen [5]). Aus vier der ersten Schulautoren, Virgil, Sallust, Terenz und Cicero, zog Arusianus gegen Ende des 4. Jahrhunderts seine „Exempla locutionum" zum Gebrauch in den Rhetorschulen [6]). Zu derselben Zeit vereinigten die Rhetoren Titianus und Calvus in einem Specialwerke die aus Virgil entlehnten Themen, die zu Beispielen der Redekunst verarbeitet waren [7]). Wir besitzen noch Declamationen

---

1) .... inveniemus Vergilium id esse professum ut gesta Aeneae percurreret, non ut aliquam scientiae interioris vel philosophiae partem quasi assertor assumeret." Praef. (Vgl. auch was den Zweck der Aeneis betrifft, den Anfang der Praefatio).

2) „Interea hoc quoque mirandum debet adverti, sic Aeneae laudem esse dispositam ut in ipsa exquisita arte omnia materiarum genera convenirent, quo fit ut Vergiliani carminis lector rhetoricis praeceptis instrui possit, et omnia vivendi agendique officia reperiri." Praef.

3) Vgl. Quintil. II, 21.

4) Vgl. Hagen, Scholia Bernensia, p. 733, 984.

5) Rhetores latini minores, ed. Halm p. 38 ff.

6) Vgl. Haupt im Hermes, III, p. 223.

7) „Et Titianus et Calvus qui themata omnia de Vergilio elicuerunt et adformarunt ad dicendi usum, in exemplo controversiarum has duas posuerunt allocutiones, Venerem agere statu absolutivo cum dicit Iunoni „causa fuisti periculorum his quibus Italiam fata concesserunt. Iunonem vero niti statu causativo et relativo, per quem ostendit non sua causa

in Vers und Prosa über Themen aus Virgil, welche dieser Epoche angehören[1]). Eine gelehrte rhetorische Arbeit, heute verloren, rührte von Avienus her, der es unternommen hatte, in Versen ausführlich über die von Virgil nur kurz berührten Sagen und Begebenheiten zu handeln[2]). Mitten in den krankhaften Uebertreibungen, zu denen sich die alle Köpfe beherrschende Rhetorik verstiegen hatte[3]), hörte Virgil also nicht auf zu glänzen, wenn gleich nach dem Geschmacke der Zeiten sich nun sein Ruhm von einer andern Seite gezeigt und das Irrationale desselben mehr entwickelt hatte.

Wer also jene Schulen der Grammatiker und Rhetoriker verliess, hatte gelernt, Virgil als Vorbild des Grammatikers und Rhetors zu betrachten, als den Hauptschriftsteller, der in sich alle jene hohen Begriffe von Wissen und Cultur, die dem Zeitalter eigen waren, vereinigte. Das Ergebniss dieser Ansicht bei einem gebildeten Manne und Fachgelehrten zeigt sich in den Saturnalien des Macrobius, die den Virgil als wunderbaren Schriftsteller eines encyklopädischen Wissens verherrlichen.

Macrobius (4—5. Jahrh.) verfasste das Werk, welches allein unter den auf uns gekommenen (abgesehen von den Commentaren) über Virgil gleichsam ex professo handelt. Zum Nutzen seines Sohnes wollte er die aus jeder Art von Lectüre geschöpften Bemerkungen zusammenstellen. Um nun aber diese lose Masse miteinander zu vereinigen, bediente er sich nicht allein, wie andere vor ihm, der Form des Dialoges beim Gastmahl, sondern er reducirte denselben fast ganz auf eine Discussion über die Verdienste und das Wissen Virgil's, entwickelt so verschiedene Zweige des Wissens und zeigt die damalige Bedeutung Virgils für dieselben. Dadurch ist das Werk aus einer Kritik über die Vorzüge Virgils zu einer

---

Troianos laborasse, sed Veneris." Serv. zur Aen. X, 18. Zu derselben Zeit wurde die Sitte, Themen aus Virgil zu wählen, auch in den Rhetorschulen Africas befolgt, wie wir aus Augustin, Confess. I, 17 wissen.

1) In Prosa die Declamation des Ennodius „verba Didonis cum abeuntem videret Aeneam" über Aen. IV, 365 ff. (Dictio XXVIII); über die in Versen weiter unten.

2) Vgl. Ribbeck, Proleg., 186 f.

3) „Post apicem divinitatis ego illa sum quae vel commendo si sint facta vel facio ....; nos regna regimus et imperantes salubria iubemus .... tuto scipiones et trabeas et pomposa recitatio .... Poetica, juris peritia, dialectica, arithmetica cum me utantur quasi genitrice, me tamen asserente sunt pretio." Dies sagt die Rhetorik bei Ennodius, Opusc. VI.

Verherrlichung desselben geworden. Zu einer solchen stempelt es der darin herrschende Ton enthusiastischer Bewunderung, so wie das Programm des auf Virgil bezüglichen Theiles, wie es im ersten Buche festgesetzt ist. Selbst ein ausgezeichneter Gelehrter für seine Zeit führt Macrobius die gelehrtesten seiner Zeitgenossen redend ein und erhebt sich mit diesen zu einer weit über dem gewöhnlichen stehenden Betrachtungsweise des grossen Dichters. Die Thätigkeit der Schule Virgil gegenüber hält er für klein und niedrig und des Dichters nicht würdig[1]); er sieht in ihm weit mehr, als die Grammatiker seiner Zeit darin zu sehen gewöhnt waren. Und eben deshalb will er die schönsten Vorzüge des Dichters, die andere nicht bemerkt haben, auseinandersetzen. Trotzdem aber wird er in dieser Arbeit, die eigentlich eine Reaction gegen die falschen und dürftigen Ideen der Zeit sein will, von dieser selbst so beeinflusst, dass er oft selbst, ohne es zu merken, von der Bahn des richtigen Urtheils ablenkt.

Der Virgil des Macrobius ist nun aber nicht allein auf allen Gebieten des Wissens bewandert, sondern geradezu unfehlbar[2]). Macrobius gibt nicht zu, wie noch viele Grammatiker vor ihm, dass in den Schöpfungen des Dichters ein Fehler oder Irrthum vorkomme, sondern stellt es ganz der Fähigkeit des Lesers und Studirenden anheim,

---

1) Auf den Gebrauch Virgil's in der Schule in dieser und der folgenden Zeit spielt ausser Macrobius auch Orosius (I, c. 18) an: „Aeneas qualia per triennium bella excitaverit, quantos populos implicuerit, odio excidioque afflixerit, ludi literari disciplina nostrae quoque memoriae inustum est"; und auch Fulgentius in einer dem Macrobius noch mehr verwandten Weise: „sed illa tantum quaerimus levia quae mensualibus stipendis, grammatici distrahunt puerilibus auscultationibus." De Verg. contin. p. 742; si me scholarum praeteritarum non fallit memoria" ebend. p. 748. „Unde et infantibus, quibus haec nostra (Vergili) materia traditur, isti sunt ordines consequendi" ebend. p. 747. Im 4. Jahrh. wurden, wie wir aus Ausonius ersehen, Virgil und Homer in den Schulen wie zu den Zeiten Quintilians gelesen, und mit ihnen Menander, Terenz, Horaz, Sallust. Idyll. 4, 46 ff. Ein Grammatiker wird von Ausonius (Epigr. 135) bezeichnet als: „arma virumque docens atque arma virumque peritus"; Sidonius Apollinaris (5. Jahrh.) stellt in dem Panegyricus zu Ehren des Anthemius Virgil als den hauptsächlich von jenem studirten lateinischen Schriftsteller hin, und erst nach ihm Cicero, Livius, Sallust, Varro, Plautus, Quintilian und Tacitus; Carm. II, 184 ff.

2) „Nullius disciplinae expers." In somn. Scip. I, 6, 44; „disciplinarum omnium peritissimus" ebend. I, 15, 12; „omnium disciplinarum peritus" Sat. I, 16, 12.

derartige Schwierigkeiten aufzulösen[1]. „Ueber das reiche Material", sagt er, „was in seinen Werken ist, und worüber die meisten der Erklärer ohne weiteres hinwegzuschreiten pflegen, gerade als ob es einem Grammatiker unmöglich ist, etwas anderes als Worte zu verstehen......" will er den Leser aufklären. „Wir," fährt er fort, „die wir für feinere Dinge Gefühl haben, wollen den Zugang zu dem heiligen Gedichte eröffnen, uns bemühen den Pfad aufzuspüren, auf welchem man zu den verborgenen Ideen desselben gelangt, und der Verehrung der Gelehrten das verborgene Heiligthum zugänglich machen[2]." Im Dialog selbst repräsentirt ein gewisser Euangelus den Gegner des Dichters. Allein mit dieser Figur ist es nicht ernst gemeint. Man kann nicht geradezu sagen, dass in ihr die Ansicht der vorurtheilsfreien Kritiker der früheren Zeit dargestellt sei, aber noch weniger der späteren, weil damals eine derartige Persönlichkeit gar nicht existirte. Sie bietet vielmehr nur durch ihre gelegentlichen Bemerkungen Gelegenheit zu Lobreden auf Virgil; und da der Verfasser fürchtet, dass ihre Worte immerhin auch einmal ernst genommen werden könnten, so bemüht er sich, da wo er den Euangelus einführt, ihn mit den schwärzesten Farben zu zeichnen, als einen Bösewicht von verdorbenem Charakter und höchst unangenehmen Gesellen. Kaum wird sein Erscheinen gemeldet, so geben alle ihren Abscheu zu erkennen[3]; sobald er den Mund aufthut, um etwas gegen Virgil zu sagen, überfällt alle ein Schauder[4]. Einige seiner Bemerkungen waren auch früher schon von Kritikern gemacht worden; aber im allgemeinen sucht er gerade die am wenigsten anfechtbaren Ideen zu bekämpfen und will sogar läugnen, dass Virgil, der in einem Dorfe der Veneter geboren sei, überhaupt etwas vom Griechischen und von griechischen Schriftstellern habe wissen können[5]. Eine solche

1) „Quem nullius unquam disciplinae error involvit" in S. Scip. II, 8, 1. „manifestum est omnibus, quid Maro dixerit, quem constat erroris ignarum: erit enim ingenii singulorum invenire, quid possit amplius pro absolvenda hac quaestione conferri" in S. Scip. II, 8, 8.

2) Sat. I, 25, 12 ff.

3) „Corrugato indicavere vultu plerique de considentibus Euangeli interventum otio suo inamoenum, minusque placido conventui congruentem. Erat enim amarulenta dicacitate et lingua proterve mordaci procax, ac securus offensarum, quae sine delectu cari vel non amici in se passim verbis odio serentibus provocabat." Sat. I, 7, 2.

4) „Cumque adhuc dicentem omnes exhorruissent." Sat. I, 24, 8.

5) „Unde enim veneto rusticis parentibus, inter sylvas et frutices educto, vel levis graecarum notitia literarum?" Sat. V, 2, 1.

Albernheit dient dann natürlich wieder zum Vorwande, das tiefe Wissen, welches Virgil vom Griechischen besass, hervorzuheben, ein Thema, über das fast das ganze fünfte Buch handelt. Und ebenso gibt eine andere Bemerkung des Euangelus Veranlassung zu der ganzen Discussion über Virgils Verdienste, welche den Hauptbestandtheil des ganzen Werkes ausmacht. Euangelus sieht in Virgil nur einen Dichter einfachster Art, dessen Werk voll von Fehlern stecke und eigentlich verdiene, verbrannt zu werden[1]. Dagegen behauptet wieder Symmachus, dass Virgil sich nicht allein für den Unterricht der Knaben, sondern noch zu weit höheren Zwecken eigne. „Du scheinst mir“, erwidert er dem Euangelus, „den Virgil von dem Standpunct aus zu betrachten, von dem aus wir es thaten, als wir noch Kinder waren und in der Schule seine Verse hersagten; allein der Ruhm Virgils steht so hoch, dass weder Lob ihn vergrössern, noch Tadel vermindern kann.“ Und hier wird dann das Gespräch von den Uebrigen aufgenommen, die sich gegen Euangelus vereinigen, sich verpflichten, jeder über einen Zweig des dem Virgil eigenen Wissens zu reden, und so den Inhalt der folgenden, heute leider unvollständigen Bücher festsetzen. Eustathius will die Erfahrenheit Virgils in der Astrologie und Philosophie beweisen, Flavianus und Vettius seine Kenntniss des Augural- und Pontificalrechtes, Symmachus seine Fertigkeit in der Rhetorik, Eusebius seine Gewandtheit in der Rede, Eustathius seine Benutzung griechischer Schriftsteller; Furius Albinus zeigt, wie viel Virgil von den alten lateinischen Dichtern für die Verse, Caecina Albinus, wie viel er für die Sprache gelernt hat; Servius, der Hauptkenner Virgils, soll sich über einige schwierige Stellen des Dichters verbreiten. Der ganze Theil des Werkes, der die Astrologie und Philosophie enthielt, ist verloren, allein man kann sich denken, was hier von einem Neuplatoniker zu erwarten war, zumal da wir noch eine Probe davon in der Schrift über den „Traum des Scipio“, wo Macrobius in dem Virgilischen „Terque quaterque beati“ die Pythagorische Zahlenlehre wiedererkennt, besitzen[2]. Auf festerer Grundlage beruht nur, trotz

1) „Qui enim moriens poema suum legavit igni, quid nisi famae suae, posteritati subtrahendi curavit? Nec immerito; erubuit quippe de se futura iudicia, si legeretur petitio Deae precantis filio arma a marito cui soli nupserat, nec ex eo prolem suscepisse se noverat, vel si mille alia multum pudenda, seu in verbis modo graecis modo barbaris, seu in ipsa dispositione operis deprehenderentur.“ Sat. I, 25, 6, 7.

2) In S. Scip. I, 6, 44. Den Inhalt dieses Theiles ersieht man aus den Worten des ersten Buches: „de astrologia totaque philosophia, quam

der auch hier vorhandenen Uebertreibungen, der Theil, welcher sich auf das Auguralrecht, die Bildung Virgils und den Vergleich zwischen Griechen und Römern bezieht[1]), ein Theil des Werkes, der für uns, wenn gleich aus einem ganz andern Gesichtspuncte betrachtet, der wichtigste ist. Uns überrascht hier bei einem Schriftsteller dieser Zeit sowol die Kenntniss einer so grossen Zahl griechischer und römischer, damals nicht mehr gelesener Autoren, als auch eine gewisse Feinheit in der Beobachtung bei Vergleichen Virgils mit anderen Dichtern. Freilich hat sich Macrobius zum grossen Theil darauf beschränkt, zu compiliren, nicht allein aus Servius, der selbst compilirte, sondern auch aus vielen älteren grammatischen und gelehrten Werken, die er oft, ohne es zu sagen, wörtlich copirt[2]). So hat er dem Werke des Gellius u. a. auch die Parallele zwischen Virgil und Pindar bei der Beschreibung des Aetna entlehnt. In der Zusammenstellung aller solcher, gewiss älteren Arbeiten über Virgil entlehnten Vergleiche ist die Absicht des Macrobius, Virgil zu verherrlichen, unverkennbar. Zuerst führt er die Stellen an, in denen Virgil den Homer übertrifft, dann die, in denen er ihm gleich kommt. Das, worin er ihm unterlegen ist, behandelt er zuletzt, und zwar nicht ohne dabei die Ausdrücke zu mildern[3]). Ebenso hält er es für nöthig, bevor er von dem Gebrauche spricht, den Virgil von den alten lateinischen Dichtern gemacht hat, zu beweisen, dass darin kein Fehler liege sondern man im Gegentheil dem Dichter Dank wissen müsse dafür, dass er in seinem Werke Dinge verewigt habe, die sonst vergessen oder verachtet worden wären; übrigens, meint Macrobius, klängen diese Stellen in

---

parcus et sobrius operi suo, nusquam reprehendendus aspersit.“ Sat. I, 24, 18.

1) Die Gelehrsamkeit Virgils im Griechischen wird von Eustathius folgendermassen definirt: „Cave, Euangeli, graecorum quemquam, vel de summis auctoribus, tantam graecae doctrinae hausisse copiam credas quantam sollertia Maronis vel adsecuta est, vel in suo opere digessit,“ Sat. V, 2, 2.

2) Er sagt das ganz offen in der Vorrede (4): „nec mihi vitio vertas si res quas ex lectione varia mutuabor, ipsis saepe verbis quibus ab ipsis auctoribus enarratae sunt explicabo .... et boni consulas oportet si notitiam vetustatis modo nostris non obscure modo ipsis antiquorum fideliter verbis recognoscas.“

3) „Et quia non est erubescendum Vergilio si minorem se Homero vel ipse fateatur, dicam in quibus mihi visus est gracilior auctore.“ V, 13, 1.

der Dichtung Virgils viel herrlicher, als in den Originalen[1]). Die beiden Abhandlungen, die sich auf Virgil als Rhetor und Orator beziehen, sind nicht vollständig auf uns gekommen. In dem Abschnitte, der uns von der ersteren erhalten ist, wird die Frage aufgeworfen, ob der Redner mehr von Cicero oder Virgil lernen kann, was uns nach dem, was wir von den vorhergehenden Epochen gehört haben, nicht Wunder nehmen kann. Bei allem Respect gegen Cicero und bei allen Protesten gegen das Verfahren, zwischen zwei so hohen Geistern als Schiedsrichter auftreten zu wollen, fällt doch schliesslich die Entscheidung zu Gunsten Virgils aus. Cicero, sagt Eusebius, hat nur eine Eigenthümlichkeit des Stils („copiosum"), Virgil besitzt deren vier („copiosum, breve, siccum, pingue"). Er ist wie die Natur, die auch an verschiedenen und einander widersprechenden Formen reich ist; man kann sagen, dass er in sich alle Eigenschaften der zehn attischen Redner vereinige, und man würde doch noch nicht genug sagen[2]). Dieser Enthusiasmus des Macrobius für die Beredtsamkeit Virgils erinnert an Quintilian, der in Homer die universelle Vollendung der Redekunst erblickt. Am geschmacklosesten ist aber der Theil, der die Rhetorik Virgils betrifft. Das uns erhaltene handelt besonders von der Erregung der Affecte und beschränkt sich auf den einfachen Beweis, dass Virgil die auf das „Pathos" bezüglichen rhetorischen Gesetze beobachtet hat; dieselben werden aufgezählt und für jedes einzelne dann die entsprechenden Virgilstellen zum Belege angeführt. Schon die Rhetoren citirten beim Aufstellen dieser Gesetze oft Virgil als Autorität, viele geradezu als die erste; Macrobius

1) „Cui etiam gratia hoc nomine est habenda, quod nonnulla ab illis in opus suum quod aeterno mansurum est, transferendo, fecit ne omnino memoria veterum deleretur: quos, sicut praesens sensus ostendit, non solum neglectui, verum etiam risui habere iam coepimus. Denique et iudicio transferendi et modo imitandi consecutus est ut quod apud illum legerimus alienum, aut illius esse malimus aut melius hic quam ubi natum est sonare miremur." Sat. VI, 1, 5, 6.

2) „Nam qualiter eloquentia Maronis ad omnium mores integra est, nunc brevis, nunc copiosa, nunc sicca, nunc florida, nunc simul omnia, interdum levis aut torrens; sic terra ipsa hic laeta segetibus et pratis, ibi silvis et rupibus hispida, hic sicca arenis, hic irrigua fontibus, pars vasta aperitur mari. Ignoscite nec nimium me vocetis qui naturae rerum Vergilium comparavi. Intra ipsum enim mihi visum est si dicerem decem oratorum, qui apud Athenas atticas floruerunt, stilos inter se diversos hunc unum permiscuisse." V, 1, 19, 20.

dagegen rühmt ihn, weil er den Vorschriften der Rhetoren gefolgt sei. Und so erscheint jene Partie seines Buches wie ein umgekehrtes Capitel der Rhetorik, was es wol auch in der That ist.

Macrobius fand für sein Werk den Boden auf das günstigste vorbereitet, sowol in materieller wie geistiger Hinsicht. Denn der Verfall des Geschmackes, der sich darin trotz aller Anstrengungen des Autors so deutlich offenbart, währte schon eine geraume Zeit; wir haben die ersten Anzeichen davon und das allmälige Anwachsen jenes alle Gränzen überschreitenden Ruhmes des Dichters in einer nunmehr ihrem Ende sich zuneigenden Periode kennen gelernt. In dem Auflösungsmomente der alten Welt wird das Eigenthümliche jener hohen Meinung, die man von dem Dichter in den letzten Augenblicken des Heidenthums hatte, durch das Werk eines dieser Zeit angehörigen bedeutenden Mannes in charakteristischer Weise formulirt, als Virgils Ruhm eben im Begriff war, in den ganz anders gearteten Anschauungskreis des christlichen Mittelalters überzugehen, dessen Grenzen wir nunmehr festzustellen haben.

Dieser Epoche des Verfalls und noch den Traditionen des Heidenthums anhängend[1]), gehören indessen noch zwei Autoren an, welche nicht ohne Einfluss auf die Fortpflanzung des Ruhmes des Dichters die Jahrhunderte der Barbarei hindurch waren; die grossen Grammatiker, Donat und Priscian. Diese beiden Compilatoren, der Zeit nach fast 2 Jahrhunderte von einander getrennt, beherrschten die Schulen der Grammatiker während des Mittelalters derartig, dass ihr Einfluss theils direct theils indirect sich bis auf unsere Zeiten erstrecken konnte[2]). Donats Ruhm beruht nicht eigentlich auf dem durch Servius verdrängten Virgilcommentar, sondern auf seiner Grammatik, die in den Schulen so viel gebraucht wurde, dass man schliesslich mit Donats Namen die Grammatik überhaupt bezeichnete. Priscian aber erlangte durch seine ausführlicheren und gelehrteren Compilationen eine solche Autorität, dass die Schriftsteller des Mittelalters ihrer Verehrung für ihn oft den begeistertsten Ausdruck leihen[3]). Ohne sich von

---

1) Als solcher zeigt sich überall in seinen Schriften Priscian, obgleich Christ, wenigstens in seiner Auswahl der massgebenden Schriftsteller. Ganz anders der wenig spätere Isidor.

2) Vgl. Keil, Grammat. lat. II, p. IX, f. XXIX ff. IV. f. XXXV ff.

3) Eine Probe davon bei seinem im Mittelalter viel benutzten Schüler Eutychis: „de quibus omnibus terminationibus et traductionibus quia ro-

der Ueberlieferung der älteren Grammatiker, aus denen sie compilirten, zu entfernen, wählen Priscian und Donat aus Virgil mehr als aus jedem anderen Schriftsteller ihre Beispiele aus, so dass, wenn Virgil wenig gelesen und beachtet wäre, sie durch ihre Autorität ihm hätten Leser und Verehrer verschaffen müssen[1]). Priscian zeigt uns in einer sehr gebrauchten Specialschrift die Art und Weise, mit der man sich des Virgil beim grammatischen Unterricht bediente: er nimmt nämlich von jedem Buche der Aeneis den ersten Vers heraus und der Schüler muss jedes einzelne Wort metrisch und grammatisch analysiren. So findet er Stoff genug, an diesen Beispielen den Schüler die Hauptregeln und Bestimmungen der Grammatik und Metrik wiederholen zu lassen[2]). Bemerkenswerth ist, dass Lucan, der während des Mittelalters sehr in Mode war, von Priscian fast so oft wie Horaz citirt wird; aber der Autor, den er nächst Virgil am öftesten anführt, ist Terenz.

Indess auch ausserhalb des Kreises der Gelehrten und Scholastiker blieb der Dichter populär. Man fuhr fort, die Stoffe theatralischer Darstellungen seiner Dichtung zu entnehmen; besonders häufig waren in der Beziehung die Schicksale der Dido, welche die Leute bis zu Thränen rührten und so beliebt waren, dass man sie auf Stickereien, Gemälden und anderen bildlichen Darstellungen oft abgebildet fand[3]). Es fehlte auch nicht an öffent-

---

manae lumen facundiae, mens immo communis omnium hominum praeceptor in quarto de nomine libro summa cum subtilitate disseruisse cognoscitur." etc. Eutychis Ars de verbo, bei Keil, Gr. l. V, 456. Vgl. Thurot, Notices et extraits t. XXII, p. 63.

1) Unter den etwa 100 Beispielen des Donat in seiner Ars maior stammen wol 80 aus Virgil. Eine sehr grosse Menge von Citaten bietet Priscian in seinen weit ausgedehnteren und gelehrteren Schriften dar. Virgil wird von allen Autoren am meisten, mehr als 1200 Mal citirt, Terenz, der doch nächst Virgil am meisten gelesen wurde, nicht halb so oft; dann folgen Cicero und Plautus, Horaz, Lucan, Iuvenal, Sallust, Statius und Ovid; endlich Lucrez, Persius u. a. Bei der Aufzählung in dem ersten Abriss dieses Werkes in der Nuova Antologia, sind leider Fehler mit eingelaufen, die jedoch hier zu verbessern überflüssig wäre.

2) Partitiones XII versuum Aeneidos principalium, bei Keil, Gr. l. III, 459—515.

3) „Quod ita elegantius auctore (Apollonio Rhodio) digessit ut fabula lascivientis Didonis, quam falsam novit universitas, per tot tamen saecula speciem veritatis obtineat et ita pro vero per ora omnium volitet, ut pictores fictoresque et qui figmentis liciorum contextus imitantur effigies hac materia vel maxime in efficiendis simulacris tamquam unico argumento decoris utantur, nec minus histrionum perpetuis et gestibus

lichen Vorlesungen und noch im 6. Jahrhundert hörte das dicht gedrängte Volk auf dem Trajansforum die Aeneis recitiren[1]). Dabei darf man nicht vergessen, dass zu derselben Zeit die schlechten Verse Arator's über die Thaten der Apostel Begeisterung hervorriefen, und dieser wol sieben Mal aufgefordert wurde, sie öffentlich vorzutragen[2]). Den Namen Virgil legte man schon so unbedeutenden Männern bei, dass Ennodius darüber sehr erzürnt war[3]). Die Hand eines Consuls emendirte und copirte den Text Virgils in dem kostbaren Codex, der uns geblieben ist[4]), Auszeichnungen, die übrigens auch schwachen Geistern dieser traurigen Zeiten zu Theil wurden.

Aber wie verändert hatte sich doch damals das Aussehen Roms und des römischen Volkes! Die pomphafte und leere Rhetorik der Panegyriker wie des Symmachus, welche die glücklichen und heiteren Prophezeihungen der vierten Ecloge[5]) auf die Zeiten Gratians anwendet, lassen den Ruin nur noch trauriger erscheinen. Weit natürlicher und richtiger war das Gefühl des Hieronymus, der, als er in seiner Einöde im Osten von Roms Einnahme durch Alarich hörte, mit den Worten des Psalmisten schmerzlich bewegt ausrief: „Deus venerunt gentes in haereditatem tuam[6])!“ Der Er-

---

et cautibus celebretur.“ Macrobius Sat. V, 17, 5. „Quod Maro Phoenissae cantatur et Naso Coriunae.“ Victorin. Ep. ad Salm. 73. Vgl. Auson. Epigr. 118.

1) „Aut Maro Traiano lectus in urbe foro“

Venant. Fort. VI, 8, 26.

„Vix modo tam nitido pomposa poemata cultu
Audit Traiano Roma verenda foro.“

Ebend. III, 20, 7.

2) Vgl. V. Labbé, Bibl. nova mss. I, p. 688.

3) „In tantum prisci defluxit fama Maronis,
Ut te Vergilium saecula nostra darent.
Si fatuo dabitur tam sanctum nomen homullo
Gloria maiorum curret in opprobrium etc.“

Ennod. Carm. II, 118 ff.

Manche glauben mit Unrecht, dass es sich hier um den Grammatiker Virgil handelt. In der Zeit des Verfalls und im Mittelalter besassen oder nahmen viele den Namen Virgil an. Vgl. Ozanam, La civilisat. chrét. chez les Francs. p. 426.

4) Vgl. über den Codex Ribbeck, Prol. p. 209 ff.

5) „Si mihi nunc altius evagari poetico liceret eloquio, totum de novo saeculo Maronis excursum, vati similis, in tuum nomen excriberem. Dicerem de coelo redisse justitiam etc. etc.“ Symm., Laud. in Gratian. arg. 8, ed. Mai p. 27.

6) Vgl. Am. Thierry, Saint Jérome, II, p. 191. ff.

innerung an eine glorreiche Vergangenheit stand die traurige Thatsache des Verfalls gegenüber, die für den stolzen Römer erniedrigende Berührung mit den entfesselten Barbaren und die Ahnung einer finsteren und noch trauervolleren Zukunft. Obgleich Rom und seine Weltherrschaft zusammenbrach, blieb doch eine Einheit so vieler Völker bestehen, in deren Schöpfung Rom seine eigentliche Mission erfüllt hatte. Im Geiste aller stand Rom immer als Mutter aller Cultur und Civilisation da, ein Symbol wunderbarer Gewalt, ein höchstes und poetisches Ideal jeder menschlichen Grösse. Jenes starke und universale Römer-Bewusstsein, dem Virgil sein Epos so vortrefflich angepasst hatte, war auch nach der Zerstörung des Reiches noch zu wesentlich mit der lateinischen Cultur verknüpft, als dass es hätte, so lange jene bestand, untergehen können. Die breite Spur, welche die römische Herrschaft hinter sich zurückliess und die Wolthaten, welche der Menschheit daraus entsprangen, geben den zahllosen Aeusserungen jenes das Reich selbst überdauernden Bewusstseins eine feste und reelle Basis, die uns zeigt, dass jene nicht blos eine maschinenmässige und äusserliche Reproduction des antiken Geistes ist. Freilich waren die Verhältnisse tief umgestaltet und für einen grossen Theil der antiken Cultur konnte jenes Gefühl nur passiv sein oder sich nicht innerlich mit jener Cultur vereinigen. Der Geschmack war durchaus verdorben, ästhetischen und künstlerischen Idealismus gab es nicht mehr.

Die seelischen Kräfte, aus denen die Kunst entspringt, waren gebrochen, oder mussten sich auf einem ihnen fremden Gebiete bethätigen. In diesen Zeiten grosser moralischer und socialer Umwandelungen gab es zwar immer noch einen ungeheuren Vorrath poetischer Kraft, die sich aber an Stelle einer künstlerischen Aeusserung, nur noch auf die grossartige und imponirende Thatsache jener Neuerung selbst bezieht. Christus war kein Dichter, aber wie viel Poesie offenbarte sich nicht in seiner Persönlichkeit und Thätigkeit, wie in der seiner zahlreichen Anhänger! Die Kunst, mitten inne stehend zwischen dem unvollkommenen Denken und Empfinden einer vergehenden und entstehenden Welt, in der sich die heterogensten Elemente mischten und bekämpften, entbehrte der für ihr Wesen nothwendigsten Bedingungen. Der Geist der Völker war verirrt, zerstreut und ästhetischen Eindrücken verschlossen, das künstlerische Gefühl verwildert oder erloschen. Gleichsam erstarrt folgte es noch der antiken Cultur, vor dem Geiste standen immer noch ihre Producte, aber Zwecke und Ideale des-

selben waren zu sehr verändert, als dass man meinen sollte, dass jene antiken Werke, wenn auch noch so studirt und bewundert, einen stärkeren Eindruck hätten hervorbringen können, als den einer blossen Phantasmagorie. Wie wir aus Macrobius, den Grammatikern und übrigen Schriftstellern ersehen, nahm Virgil den ersten Platz in jenem Complexe von gelehrten scholastischen Traditionen ein. Seine Gelehrsamkeit, nach der man schon von Anfang an den dichterischen Werth in ziemlich inexacter Weise beurtheilt hatte, war jetzt als der einzige Gegenstand der Bewunderung übrig geblieben. Nunmehr ward dieselbe gemäss den Tendenzen der damaligen Anschauung übertrieben, symbolisch aufgefasst und ging in Allegorie und Mysticismus über, was sich aus der Herrschaft des Neuplatonismus wie des siegreichen Christenthums erklärt. Die Dichter konnten nur noch mittelmässige oder schlechte Verse machen, welche oft ihren Ursprung in der Schule der Grammatiker und Rhetoren hatten. Die Kunst des grössten lateinischen Dichters erschien diesen Leuten wie ein Mysterium, dessen Schlüssel man in der unbegränztesten und verborgensten Weisheit suchte. Es galt als ein Beweis eines feinen und hohen Verstandes, wenn man in seinen Werken wissenschaftliche Kenntnisse jeder Art und tiefe philosophische Gedanken entdeckte.

Als der Mittelpunkt der ganzen überlieferten lateinischen Literatur, als ein Repräsentant der Weisheit der Alten, als Interpret jenes universellen römischen Gefühls, welches das Reich überlebte, erlangte Virgils Name eine Bedeutung, die ihn, in dem latinisirten Europa den Wirkungen der Civilisation überhaupt gleich stellte [1]). Mit solcher Mission von dem sterbenden Heidenthum beauftragt, das sich noch im Todeskampfe anstrengte, die Züge seiner glänzenden und ruhmreichen Vergangenheit festzuhalten, erschien er den folgenden Geschlechtern. Einige Jahrhunderte bevor Dante den Virgil „virtù somma" nannte, mochte Justinian, als er das gewaltige Denkmal, welches die practische Weisheit der Römer uns hinterlassen hat, anfertigen liess, wol eben so denken, indem er

---

1) In dem Panegyricus zu Ehren des Avitus lässt Sidonius Apollinaris den Gotenkönig sagen: (v. 495 ff.)

„mihi Romula dudum
Per te jura placent; parvumque ediscere jussit
Ad tua verba pater, docili quo prisca Maronis
Carmine molliret Scythicos mihi pagina mores."

Virgil dem göttlichen griechischen Epiker an die Seite setzte, der für ihn „der Vater aller Tugenden war[1]).“

Sechstes Capitel.

Es liegt uns nunmehr ob, die Schicksale Virgils während des Mittelalters zu verfolgen. Die Barbaren und das Christenthum hatten die Gestalt der alten römischen Welt völlig verändert. Auf der einen Seite drohte die Poesie den Schlägen des religiösen Fanatismus zu erliegen oder unter der Masse der theologischen Literatur zu ersticken; auf der anderen zeigte sich, dass die rohen und ungesitteten Völker, welche jetzt in die civilisirte Welt eindrangen, keineswegs der Civilisation wegen oder um klassische Studien zu treiben gekommen waren. Unterdrücker wie Unterdrückte, Laien und Geistliche waren zu sehr in Anspruch genommen von der Sorge um ihr Leben und Seelenheil, als dass der Geschmack für die Schönheit der antiken Literatur sich bei ihnen hätte regen können. Und dennoch fand sich auch für sie noch ein Rettungsmittel. Das Latein blieb überall die Schrift- wie Kirchensprache. Aber um es nur einigermassen schreiben zu können, bedurfte es bereits eines nicht geringen Studiums. Während es zur todten Sprache herabsinkt, sind zwar die Sprachen des romanisirten Europa schon im Begriffe, sich zu bilden, aber noch weit entfernt von dem endgiltig abgeschlossenen Organismus einer literarisch reifen Sprache. Die Schulen, besonders die der Grammatiker, bestanden daher weiter fort und man betrachtete, wie früher, die Grammatik als Mittelpunkt aller der Disciplinen, die man für die neuen Zwecke, besonders auf religiösem Gebiete für nöthig hielt. Wenn wir auch nichts von den Stellen wüssten, welche von den Gelehrten zum Beweise des Bestehens der Schulen im Mittelalter gesammelt sind, so würde dies schon aus dem einen Umstand erhellen, dass man nämlich nicht aufhörte, sich einer von der gesprochenen Sprache verschiedenen Schriftsprache zu bedienen. Man muss jedoch nicht diese Schulen für etwas höheres ansehen wollen, als sie in Wirklichkeit sind. Man lernte hier nur das allernothwendigste. Denn die Studien profaner Wissenschaften waren nicht mehr sich selbst Zweck, sondern nur Vorbereitung zu höheren.

---

1) „Sicuti cum poetam dicimus nec addimus nomen subauditur apud Graecos egregius Homerus, apud nos Vergilius.“ Iustin. Instit. §. 2; „.... et apud Homerum, patrem omnis virtutis“; ebend. in fin. prooem. Digest.

Daher wurden die s. g. „sieben Künste", in welche man schon vor Augustus den Unterrichtsstoff zerlegte[1]), mit der Zeit in immer engere Grenzen gebracht und im Mittelalter immer mehr beschränkt. Einst nahm die Anfertigung von Compendien, wie Cato und Varro solche verfassten, doch nur einen bescheidenen Raum in der Literatur ein, weil das reale Leben selbst alle diese Zweige des Wissens, welche man in jenen Werken zusammenfasste, durchdrang. Nachdem jenes Leben aber erloschen war und die einzelnen Fächer der profanen Wissenschaften nichts mehr producirten sondern immer mehr zusammenschrumpften, mussten nothwendig derartige Compendien entstehen und einen weit bedeutenderen Bestandtheil der Literatur ausmachen. Dies beweisen die Encyclopädien der sieben Künste eines Cassiodor, Capella, Isidor, Beda und anderer, die günstige Aufnahme, welche ihnen zu Theil wurde, so wie ihre Berühmtheit während des ganzen Mittelalters. Man bemerkt, dass in diesen Encyclopädien von allen Wissenschaften die Grammatik den Verfassern am nächsten liegt; ihr dienten die anderen nur gleichsam als Gefolge und zur Ergänzung. Die Behandlungsweise des Ganzen ist dabei eine derartige, dass man den Verfasser des Werkes eigentlich immer nur als Grammatiker bezeichnen kann. Die Grammatik wird als erste unter den freien Künsten angesehen und es verdient Beachtung, wenn man liest, wie der Barbarenkönig Athalarich, in einem an den römischen Senat gerichteten Befehl Betreffs der Besoldung der Professoren der freien Künste die Grammatik preist, als wäre er selbst ein Römer. „Die erste Schule der Grammatiker," sagt er, „ist die herrlichste Grundlage der Literatur, die ruhmreiche Mutter der Beredtsamkeit, die richtig zu denken und zu sprechen versteht.... Die Grammatik ist die Lehrerin der Rede, sie ziert das Menschengeschlecht, das durch den Gebrauch einer schönen Literatur sich der Rathschläge der Alten bedienen lernt.... Den Barbaren ist sie unbekannt.... Waffen besitzt auch jedes andere Volk, aber die Kunst der Rede stand nur den siegreichen Römern zu Gebote[2])."

Wo nun aber die Grammatik herrschte, da herrschte auch ihr unzertrennlicher Begleiter Virgil, der ihr ja selbst die Gesetze vorschrieb. Virgil und die Grammatik hören im Mittelalter geradezu

---

1) Vgl. Ritschl, Quaestiones Varronianae, Bonn, 1845. Mercklin im Philologus XIII, 736 ff. Jahn, Ueber die röm. Encyklopädien, Ber. d. sächs. Ges. 1850, 263 ff.

2) Cassiodor. Variarum IX, 21.

auf, zwei verschiedene Dinge zu sein und werden synonym. So, heisst es bei Gregor von Tours (6. Jahrh.) dass Andarchius in seiner Jugend „in den Werken Virgil's, im Codex Theodosianus und im Rechnen unterrichtet wurde[1];“ unter diesem Unterricht „in den Werken Virgil's“ ist aber nur die Grammatik zu verstehen; ebenso wie es in dem Leben des S. Bonitus heisst, dass dieser „in den Elementen der Grammatik und den Gesetzen des Theodosius“ unterrichtet ward[2]). Deshalb verglich man auch einen guten Grammatiker mit Virgil[3]). Einen weiteren merkwürdigen Beleg dafür bietet jener Grammatiker aus Toulouse (vielleicht aus dem 6. Jahrh.), der zwar ein Latein von sehr sonderbarem Gepräge schrieb und lehrte, wovon weiter unten, sich aber doch P. Virgilius Maro nennen wollte und unter diesem Namen auch allein bekannt ist.

Dieser Zustand dauerte nun aber das ganze Mittelalter hindurch, bis mit dem Wiedererwachen der modernen Literatur auch die Laienwelt zu geistiger Thätigkeit erwachte und sich dem Studium weltlicher Dinge widmete. Die mittelbaren Gründe, welche den Clerus des Mittelalters zur Pflege der sieben Künste antrieben, waren nicht von der Art, dass sie neues Leben schaffen und einen Aufschwung der Wissenschaften hätten hervorbringen können. Die antike Tradition, die schon in den letzten Zeiten des Heidenthums unfruchtbar geworden, trat diesen vom Geiste des Christenthums durchaus beherrschten Jahrhunderten entgegen, gleichsam wie eine Substanz, die in eine völlig heterogene Flüssigkeit gethan wird, sich zusammenballt und dann zu Boden sinkt; eine todte Materie, die aus der einen Hand in die andere geworfen, und nur durch die rauhen und sonderbaren Berührungen, die sie ab und zu erleidet, modificirt wird. Wenn hie und da jenes Studium schliesslich einmal ganz erlischt, so erhebt sich wol, hervorgerufen durch das Bedürfniss, irgend Jemand, der es wieder anfacht. Aber auch so ändert es seine Natur nicht. Die Neuerung besteht nur darin, dass man den schon so genug reducirten Stoff noch mehr zu verdichten sucht. Neue, noch handlichere Compendien zu erfinden

---

1) De operibus Vergili, legis Theodosianae libris, arteque calculi adprime eruditus est.“ Greg. Turon. IV, 47.

2) „Grammaticorum imbutus initiis, nec non Theodosi edoctus decretis,“ bei Mabillon, Acta S. III, 1, p. 90.

3) „Et si aliquis de Aquitanis parum didicerit grammaticam, mox putat se esse Virgilium,“ Adémar. Epist. (11. Jahrh.) bei Mabillon, Annales ord. S. Bened. IV, 725. Giesebrecht, De literar. studd. etc. p. 18.

ist der alleinige Zweck[1]). Carl der Grosse konnte wol die klassischen Studien wieder aufnehmen, aber nicht erneuern. Die Grammatik, die auch dieser Fürst unter den sieben Künsten am meisten begünstigte, bleibt, abgesehen von der kindlichen Unwissenheit der Compilatoren und Verfertiger der Auszüge, wesentlich dieselbe wie in den letzten Zeiten des Heidenthums, bis endlich im 12. Jahrhundert auch sie den Einflüssen der Scholastik unterliegt[2]). Als schon die moderne Literatur erwacht war, und sich der menschliche Geist in neuen Bahnen bewegte, da behauptete die Grammatik noch denselben Posten, den ihr einst im 6. Jahrhundert der König der Ostgoten angewiesen hatte[3]). Was aber von der Grammatik gilt, das gilt auch vom Virgil, der in ihr während des Mittelalters seine Stellung bewahrte. Mit dem Material des Unterrichtes für die Laien überkam das Mittelalter aus den Zeiten des Verfalles den Kanon der antiken Autoren. Die alte Bedeutung Virgils, die ihm schon in jenen sinkenden Zeiten des Heidenthums zugeschrieben ward, klingt im ganzen Mittelalter nach, selbst noch in den naiven Aeusserungen, deren eine so niedrige Stufe der Cultur und eine der antiken so entgegengesetzte Ideenwelt fähig war.

Das klassische Alterthum erhielt sich aber im Mittelalter nur noch auf den Bänken der Elementarschule, und alle alten Schriftsteller verdankten ihren Ruhm nur den Schulmeistern. Als erste Dichter neben Virgil, den sie wie Planeten umkreisten, herrschten in den Schulen Ovid, Lucan, Horaz, Iuvenal, Statius und dann die

---

1) Man kam endlich dahin, Grammatiken für die Reise zu verfassen, so die des Phokas (5. Jahr.) wie die Verse der Vorrede bemerken:

„Te longinqua petens comitem sibi ferre viator
Ne dubitet parvo pondere multa vehens."

Ars Phocae grammatici de nomine et verbo, bei Keil. Gr. l. V, p. 410.

2) Man vgl. die wichtige Schrift von Thurot: „Notices et extraits de divers manuscrits pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge. Paris, 1868. (der 22. Band der „Notices et extraits des manuscr. de la bibl. imp.").

3) In der Legende von Karl dem Grossen heisst es: „premièrement fist Karlemaine paindre dans son palais gramaire qui est mère de tous les ars." In der „Image du monde" wird aus diesem Ansehen der Grammatik in mystischer Weise gefolgert, dass diese die Wissenschaft des Wortes ist, durch das Wort aber Gott die Welt erschuf.

„Par parole fist Dex le monde
Et tous les biens qui ens habunde."

Vgl. Iubinal, Oeuvres compl. de Ruteboeuf. II. p. 417.

anderen je nach dem Geschmacke des Lehrers. Im Elementarunterricht suchte man den Kindern die Namen der vornehmsten antiken Schriftsteller und Grammatiker einzuprägen. War man erwachsen oder schriftstellerte man, so war es unmöglich, jene Schulreminiscenzen, welche auch durch die Schriftsprache selbst festgehalten wurden, aufzugeben. So kam man dazu, jene Autoren fortwährend zu citiren. Aber das christlich asketische Gefühl musste auch schweren Widerwillen gegen die Repräsentanten des Heidenthums empfinden, und wir haben daher nunmehr die Stellung Virgils und der anderen antiken Autoren zu beobachten, welche von den christlichen Schriftstellern besonders nach dem vollständigen Siege ihrer Religion so hart angegriffen wurden.

Die Kirchenschriftsteller[1]) konnten gegen die heidnischen eine starke Abneigung hegen, und Arnobius Tertullian und andere Apologeten ihnen mit dem Rufe „adversus gentes“ entgegentreten mit einer Heftigkeit, welche durch erlittene Verfolgungen und religiöse Begeisterung kaum gerechtfertigt wird. Allein sie mussten sie doch lesen und studiren, theils um sie zu widerlegen, theils, weil sie die Grundlage der allgemeinen Bildung waren, und man nur durch sie die Schriftsprache erlernen konnte, mit deren Hilfe man selbst wieder die Laienwelt belehren musste. Darum eben war das Decret des Kaisers Julian so verhasst, welches den Christen den Unterricht und somit auch das Studium der Grammatik und Rhetorik verbot. Julian sagte, dass es nicht gut sei, wenn die, welche sich über die moralischen und religiösen Schriften der heidnischen Autoren so sehr erzürnten, dieselben als Grundlage ihres Unterrichtes benutzten[2]), wie dies auch die

---

1) Wir können uns hier nur mit dem Westen beschäftigen, und lassen deshalb die klassischen Studien in den Ländern der griechischen Cultur und orientalischen Kirche bei Seite. Trotzdem können wir kurz bemerken, dass das Resultat fast dasselbe wie im Westen ist, ausgenommen, dass die griechische Kirche sich hier wie in manchen anderen Dingen etwas mehr erleuchtet und toleranter als die Kirche des Abendlandes zeigt. Die Homilie des Basilius über das Lesen heidnischer Bücher ist bekannt genug.

2) *ἄτοπον μὲν οἶμαι τοὺς ἐξηγουμένους τὰ τούτων ἀτιμάζειν τοὺς ὑπ' αὐτῶν τιμηθέντας θεούς.* Iulian, Epist. 42, p. 422. Nach dem Verbote konnten die Christen nicht Lehrer der Grammatik und Rhetorik sein (Ammian. Marc. XXII, 10, 7; Joh. Chrysost. II, p. 579 u. s. w.), also auch nicht die Schulen besuchen, denn den Heiden würden sie ihre Kinder nicht anvertraut haben. Vgl. Lasaulx, Der Untergang des Hellenismus p. 65; Kellner, Hellenismus und Christenthum (Köln 1866) p. 226 f.

wärmsten und intolerantesten Asketen gesagt hatten. Dagegen begriffen die klügeren und mehr practischen Christen sehr wol, welche Bosheit in dem Decret Julians lag; denn, das Christenthum von der antiken Cultur losreissen und demselben zu verbieten, sich gewissen Anforderungen anzubequemen, war das beste Mittel, die Entwickelung desselben in der graecoromanischen Cultur zu verhindern. Allein das Decret Julians half so wenig wie seine anderen Massregeln. Gegen den unwiderstehlich herandringenden Strom war kein Damm fest genug. Nachdem das Heidenthum aufgehört hatte zu existiren, und man der Polemik gegen die Heiden überdrüssig ward, stand die Ueberlieferung für die christlichen Schulen bereits fest, und es war nicht möglich, das ganze Mittelalter hindurch ihren Charakter zu ändern. Es gab zwar Leute, welche wünschten, an Stelle der heidnischen Schriftsteller christliche in den Schulen einzuführen; aber wie hätten wol die Grammatiker in diesen ein Aequivalent sehen können? In den neuen grammatischen Compilationen fügte man zu den antiken Beispielen auch oft solche aus der Vulgata und einigen christlichen Autoren[1]), aber massgebend blieben doch immer nur die ersteren.

Die Nothwendigkeit einer radicalen Reform fühlte man nicht, denn das Heidenthum war todt, und jeder verständige sah ein, dass eine Wiederbelebung desselben durch die Schulen unmöglich war. Und so finden wir denn auch keine Verordnungen kirchlicher Obrigkeiten mehr, die jene Schriftsteller verbieten[2]). Da-

1) Am meisten erwähnenswerth scheint Isidor zu sein. — Auch Smaragdus (9. Jahrh.) sagt ausdrücklich, Beispiele aus der Vulgata zu nehmen.... (Vgl. Thurot, a. a. O. p. 63): „quem libellum non Maronis aut Ciceronis vel etiam aliorum paganorum auctoritate fulcivi, sed divinarum scripturarum sententiis adornavi, ut lectorem meum iucundo pariter artium et iucundo scripturarum poculo propinarem, ut grammaticae artis ingenium et scripturarum pariter valeat comprehendere sensum." Smaragd. Prol. tract. in part. Donat. bei Keil, De quibusdam grammaticis latinis infimae aetatis. (Erlangen 1868) p. 20. Auch für die Rhetorik ereignete sich dasselbe. Vgl. Beda „de schematibus et tropis": „Sed ut cognoscas, dilectissime fili, cognoscant omnes qui haec legere voluerint, quia sancta scriptura ceteris scripturis omnibus non solum auctoritate quia divina est, vel utilitate quia ad vitam ducit aeternam, sed et antiquitate et ipsa praeeminet positione dicendi, placuit mihi collectis de ipsa exemplis ostendere, quia nihil huiusmodi schematum sive troporum valent praetendere saecularis eloquentiae magistri, quod non in illa praecesserit"; bei Halm, Rhett. latt. minores p. 607.

2) Die zwar alten, aber apokryphen „Constitutiones Apostolorum" können nicht als kanonische Autorität gelten. Nach dem Geiste des

gegen zeigt sich uns die scheinbar befremdliche Thatsache, dass man die Alten als Heiden hasst und verflucht, sie aber eifrigst liest und studirt. Von einigen einsichtigen werden sie daneben auch als gelehrte und geistvolle Schriftsteller bewundert. Das kam daher, weil das Mittelalter sich gewissenhaft in einer von früher her vorgeschriebenen Bahn bewegte. Die Kirchenväter hatten zwar viel gegen die Alten geschrieben, sich ihrer aber doch immer wieder bedient. So las man sie denn auch in den Schulen weiter, und citirte sie auch wo es nöthig war, sogar in den theologischen Controversen und der Auslegung der Schrift, gelegentlich aber werden sie auch als „heidnische Hunde" gemisshandelt. Hieronymus, dem seine Vorliebe für Cicero in jenem berühmten Traume sogar Schläge von Seiten der Engel eintrug, die ihm dabei zuriefen: „Ciceronianus es non Christianus", nannte den Virgil: „nicht den zweiten, sondern den ersten Homer der Römer[1])". In dem Briefe an Damasus über den verschwenderischen Sohn aber tadelt er heftig jene Priester, „welche anstatt der Evangelien und Propheten Comödien lesen, aus den Bucolica citiren, den Virgil nicht aus den Händen lassen und daraus eine Sünde machen, was für die Kinder eine Nothwendigkeit ist". Damit stimmen freilich nicht die Worte Augustin's überein, der es nicht tadelt, wenn „die Kinder von früh an den Virgil lesen und den vor allen anderen erlauchten Poeten so in sich aufnehmen, dass sie ihn so leicht nicht

---

primitiven einfachen Christenthums, welchen sie athmen, rathen sie von dem Lesen heidnischer Bücher ab und verweisen auf die Bibel, als auf eine Encyklopädie, in der sich das Gute jener Bücher alles beisammen fände (C. A. c. 4). Im 4. Concil von Carthago (5. Jahrh.) heisst es cap. 16: „Ut episcopi libros gentilium non legant, haereticorum autem pro necessitate et tempore," und Isidor sagt im „Liber sententiarum" III, 13: „prohibetur christianis figmenta legere poetarum" und beweist dies weitläufig. Natürlich ist dies alles nicht buchstäblich aufzufassen sondern gilt nur als Rath und Ermahnung den Gebrauch der antiken Autoren zu beschränken. Man setzt keine Strafe darauf, sondern überlässt alles dem Gewissen. Isidor beweist durch seine eignen Schriften, wie er die Stelle im Lib. sent. verstanden wissen wollte. Die Stelle aus Isidor und das Gesetz aus dem Concil von Carthago findet man unter den von Grazian gesammelten Beschlüssen, dist. 39. Vgl. dazu Berardi I, 193 ff. Zahlreiche Stellen aus den griechischen und lateinischen Kirchenvätern, die sich theils für, theils gegen jene Studien aussprechen, theils sie nur bedingungsweise gestatten, bei Cotelerius, Patr. temp. apost. I, p. 204. Vgl. Loaise und Arevalo zu Isid. lib. sent. III, c. 13; Gazaeus, zu Cassian. Coll. XIV, c. 12.

1) Comm. in Michaeam., Op. VI, 518.

mehr vergessen[1]“. Diese Reminiscenzen aus den profanen Studien müssen übrigens manche bedenkliche Seele beunruhigt haben, und der Eremit Cassianus dachte sich endlich ein Mittel aus, dem abzuhelfen[2]). Wie schwer es aber war, beweist Hieronymus, dem selbst mitunter, ohne es zu wollen, Stellen aus klassischen Schriftstellern unter die Feder laufen. Als er von den Krypten Rom's spricht, welche die Gräber der Apostel und Märtyrer aufweisen, und von dem Dunkel, das hier herrscht, sagt er: „Hier schreitet man nur allmälig vorwärts und umgeben von finsterer Nacht kann man sich der Worte Virgils erinnern: „Horror ubique animos simul ipsa silentia terrent“. Und dies sagt derselbe Hieronymus der an einem anderen Orte in heiligem Glaubenseifer ausruft: „Was hat Horaz mit dem Psalter zu schaffen, was Virgil mit dem Evangelium oder Cicero mit den Aposteln[3])?“. Derartiges kann man vielfach in seinen Werken finden. Seine Gegner ersparten ihm aber deswegen keine Vorwürfe. Als er z. B. zu Bethlehem eine Schule der Grammatik gründete und den Knaben Virgil und andere griechische und lateinische Profanautoren erklärte, da schleuderte Rufin Anklagen gegen ihn, die ihn schwer verwunde-

---

1) „Vergilium pueri legunt ut poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris imbibitus annis, non facile oblivione possit aboleri.“ De civ. Dei, I, c. 3. In dieser Stelle haben viele legant aus legunt gemacht. Auch Roth spricht davon wie von einer Ermahnung, Virgil zu lesen. Im Text steht aber legunt, und muss hier auch so heissen.

2) „Germanus: „.... speciale impedimentum salutis accedit pro illa quam tenuiter videor attigisse notitia litterarum, in qua me ita vel instantia paedagogi, vel continuae lectionis maceravit intentio, ut nunc mens poeticis velut infecta carminibus, illas fabularum nugas historiasque bellorum quibus a parvulo primis studiorum imbuta est rudimentis, orationis etiam tempore meditetur, psallentique vel pro peccatorum indulgentia supplicanti, aut impudens poematum memoria suggeratur, aut quasi bellantium heroum ante oculos imago versetur, taliumque me phantasmatum imaginatio semper eludens, ita mentem meam ad supernos intuitus aspirare non patitur ut quotidianis fletibus non possit expelli.“ Nosteros: „De hac ipsa re unde tibi purgationis nascitur desperatio citum satis atque efficax remedium poterit oboriri, si eamdem diligentiam atque instantiam quam te in illis saecularibus studiis habuisse dixisti, ad spiritalium scripturarum volueris lectionem meditationemque transferre. Necesse est enim etc.“ Cassian Coll. XIV, cap. 12, 13.

3) Comm. in Ezech. c. 40.

4) Epist. ad Eustochium, Op. I, 112.

ten [1]). Wer aus allen Kirchenvätern die Stellen zusammensuchen wollte, in denen gegen das Lesen heidnischer Bücher so wie das Profanstudium überhaupt geeifert wird, der würde deren ungemein viele finden; noch mehr aber würde der entdecken, welcher die Stellen sammeln wollte, in denen das Gegentheil gesagt ist. In der That verdankten die Dichter und christlichen Autoren, ja alle, die nur irgend ein literarisches Verdienst hatten, das was sie leisteten der Kunst der Alten, deren Schüler und oft sklavische Nachahmer sie waren. Sie empfahlen daher geradezu das Studium der Alten. Ein Brief des Sidonius Apollinaris (5. Jahrh.) führt uns in ein schönes Landhaus in Gallien, dessen Besitzer dort alle möglichen geistigen und körperlichen Genüsse vereinigt hat. Unter den Büchern liegen da heilige und profane, christliche und heidnische bunt durcheinander; und das beweist uns, wie wenig die Declamationen einiger Fanatiker Erfolg hatten [2]). Als Cassiodor seine Mönche zum Studium der sieben Künste antrieb, konnte er [3]) dafür sowol das Beispiel des Moses anführen, welcher in aller Weisheit der Aegypter erzogen ward, als auch

1) Maronem suum comicosque ac lyricos et historicos auctores traditis sibi ad discendum Dei timorem puerulis exponebat, scilicet ut praeceptor fieret auctorum gentilium." Rufin. Apol. II, bei Hieron. p. 420. Vgl. Am. Thierry, Saint Jérome, I, p. 314.

2) „Qui inter matronarum cathedras codices erant, stylus his religiosus inveniebatur; qui vero per subsellia patrum familias, hi cothurno latialis eloqui nobilitabantur. Licet quaepiam volumina quorundam auctorum servarent in causis disparibus dicendi parilitatem. Nam similis scientiae viri, hinc Augustinus, hinc Varro, hinc Horatius, hinc Prudentius, lectitabantur. „Sidon. Epist. I, 9. Von hier ist jedoch noch weit bis zu der Idee des Herrn Chaix (Sidoine Apollinaire, Paris 1867) sowie anderer moderner Katholiken, dass die Kirche stets „eine grosse Beschützerin" der antiken Cultur gewesen sei. Vgl. Kaufmann in den Gött. gel. Anz. 1868, p. 1009 f. Der Grammatiker Virgil (bei Mai, Class. autores V, p. 5) spricht davon, dass es Sitte gewesen sei in der Kirche die christlichen und heidnischen Autoren in zwei gesonderten Bibliotheken aufzubewahren: „.... hocce subtilissime statuerunt ut duobus librariis compositis, una fidelium philosophorum libros, altera gentilium scripta continerent." Wir nehmen jedoch die Versicherung eines so bizarren Autors nicht so wörtlich wie Ozanam (La civilisat. chrét. chez les Francs, p. 434 f.). Dass eine solche Eintheilung bisweilen stattfand, geht aus der Stelle des Sidonius hervor; allein nichts beweist, dass dies eine Verordnung der Kirche war. Im Gegentheil werden in Catalogen mittelalterlicher Bibliotheken christliche und heidnische Autoren durcheinander angeführt.

3) Divin. lection. cap. 28.

„der heiligen Väter, welche anordneten, dass das Studium der profanen Literatur nicht versäumt werden dürfe und welche sich selbst darin sehr bewandert zeigten, wie man aus Cyprian, Lactanz, Ambrosius, Hieronymus, Augustin und anderen ersieht. Und wer könnte da noch zweifeln?" Es ist dies der Gemeinplatz, mit dem sich alle Geistlichen entschuldigten, wenn sie über weltliche Stoffe schrieben[1]). In den Klöstern, in denen das Schweigen Regel war, bediente man sich für gewisse Dinge conventioneller Zeichen. Wenn man z. B. das Buch eines heidnischen Autors haben wollte, so pflegte man sich bei dem Zeichen eines Buches wie ein Hund hinter den Ohren zu kratzen; denn „man vergleicht mit Recht einen Heiden einem solchen Thiere"[2]). Man verachtete sie, aber man las sie. Die Regel einiger jüngerer Mönchsorden wie der des Isidor, des Dominicus und Franciscus verbot das Lesen heidnischer Autoren und gestattete dasselbe nur nach besonderer Erlaubniss[3]). Andere und bedeutendere Klöster verboten es ebenfalls, erlaubten es aber in den Schulen des Ordens und befahlen

---

1) In einem von Stefanus von Rouen (12. Jahrh.) verfassten Compendium aus den Institutiones des Quintilian, wovon sich ein handschriftliches Exemplar auf der kais. Bibliothek zu Paris befindet, entschuldigt sich der Verfasser folgender Massen: „.... Hoc pariter notandum quod ecclesiae doctores gentilium libros non incognitos habebant.... Probat hoc et beatus Augustinus qui de disciplinis liberalibus libros singulos edidit.... Beatus etiam Ambrosius cuiusdam philosophi epistulam in quadam sua epistula integram ponit. Origenes vero philosophorum libros adolescentibus summopere ediscendos praecipiebat, dicens eorum ingenia in divinis scripturis capaciora et tenaciora fore cum horum subtilitates et ingeniorum acumina animo perceperint. Quod Julianus augustus, magnus quidem philosophus, sed errore maior, considerans, postquam a fide discessit, edicto publicato prohibuit ne christianorum filii artem oratoriam addiscerent, quod quanto in eloquentiae studiis edocti forent tanto in christiana fide ac religione, ut in revincendis gentilium, quos sequebatur, erroribus acutiores ac disertiores existerent; simul dicens hostes adversariorum armis non armandos. Karoli etiam magni magister Alcuinus de hac arte dialogum sub proprio Karoli nomine conscripsit etc."

2) „Pro signo libri scholaris quem aliquis paganus composuit, praemisso signo generali libri, adde ut aurem digito tangas sicut canis cum pede pruriens solet; quia non immerito infidelis tali animanti comparatur." Bernard. Ordo cluniac. in Vetus disciplina monast. p. 172. (Zappert, Virgil's Fortleben im Mittelalter, p. 31).

3) „Gentilium autem libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat." Holst. Cod. regul. monast. p. 124; vgl. Heeren, Gesch. d. cl. Lit. im Mittelalter I, p. 70; Le Clerc, in Hist. litt. de la France, XXIV, p. 282.

das Abschreiben von Manuscripten ohne Unterschied der Autoren[1]), welche eben durch diesen Umstand auf uns gekommen sind. Wenn man der Strenge des Christenthums hätte genau folgen wollen, so hätte man die heidnischen Schriftsteller durchgängig verbieten oder gar vernichten können, vor allem die, welche für jede Religion als unmoralisch gelten müssen, wie Ovid und Martial. Und doch figurirten die „ars amatoria" Ovids und die schmutzigen Epigramme Martials in den Klosterbibliotheken neben anderen Profanschriftstellern, sogar neben der Bibel und den Kirchenvätern. Die zahlreichen Handschriften, die wir davon besitzen, wurden zum grossen Theil von Mönchen abgeschrieben und stammen aus Klöstern. Freilich hatte der Abschreiber nicht immer den Muth, manche Stellen ganz zu copiren, und dieselben wurden dann entweder weggelassen oder willkürlich moralisch umgeändert[2]). Andere wieder copirten alles getreulich, machten sich dann jedoch in einer Randbemerkung Luft, wobei sie dem Autor gerade keine Ehrentitel gaben[3]). Aber im ganzen hatte man ein viel weiteres Gewissen, als man heute glaubt. Horaz, von dem schon Quintilian

1) In Folge der modernen Entdeckungen von Palimpsesten haben einige wenig unterrichtete gemeint, dass die Mönche aus Hass gegen die Heiden systematisch deren Schriften ausgelöscht und solche von frommem Charakter an ihre Stelle geschrieben haben. Das ist ein grosser Irrthum. Häufig war das ausgelöschte ein christliches Werk, sogar von Kirchenvätern, auch Texte der Bibel, und profanes darüber geschrieben, z. B. über den Text des Paulus der der Ilias. Leider wird, wie ich aus Erfahrung weiss, der Gelehrte oft genug in der Hinsicht getäuscht, wenn er in einem Palimpsest nach klassischer Literatur sucht und sich unnöthig dabei quält. Ausführlicheres hierüber bei Mone, de libris palimpsestis. Carlsr. 1855 und Wattenbach, das Schriftwesen im Mittelalter (Leipz. 1871) p. 174 f.

2) In einer Ovidhandschrift der Züricher Bibliothek ist bei dem Verse „hoc est quod pueri tangar more minus" (Ars am. III, 683) das minus in nihil verwandelt und eine Note dazu am Rande sagt: „ex hoc nota quod Ovidius non fuerit sodomita." Vgl. L. Müller im Jahrb. f. Phil. n. Paed. 1866 p. 395. In dem bekannten Pariser Excerptencodex (Notre Dame 188) sind viele Verse auf diese Art zugestutzt; z. B. Tibull, (I, 1, 25). „Iam modo non possum contentus vivere parvo" wird zu „Quippe ego iam possum contentus vivere parvo" und Tib. I, 2, 89: „lusisset amores" zu „dampnasset amores". Vgl. Wölfflin im Philologus XXVII (1867) 154.

3) Unter den Griechen widerfährt dies am häufigsten Lucian, welchen die Byzantinischen Copisten oft am Rande mit: „ὦ κάκιστε ἀνθρώπων, ὦ μιαρώτατε" u. a. beehren. Vgl. L. Müller im Jahrb. f. Phil. u. Paed. 1866, p. 395.

einige Stücke in den Schulen nicht interpretirt wissen wollte[1]), wurde nicht allein ganz gelesen, copirt und von den Mönchen glossirt, sondern einige seiner sinnlichsten Oden wurden von ihnen gar nach der Melodie von heiligen Hymnen gesungen, die sich in mehr als einer Handschrift notirt findet[2]).

Einer kleinen Zahl von Hitzköpfen stand also eine ganze Menge Gemässigter gegenüber. Anselm rieth geradezu zur Lectüre des Virgil[3]) und Lupus von Ferrières, der dem Regimbert dasselbe empfahl, wie aus seinen Briefen hervorgeht[4]), suchte überall nach Handschriften klassischer Autoren. Er wandte sich sogar an den Papst Benedict III. mit der Bitte, ihm einen Cicero, einen Quintilian und einen Terenzcommentar zu leihen[5]). Viele Invectiven gegen das Studium der Alten sind leere Declamationen und rhetorische Ergiessungen ohne Ernst. Sobald die Rhetorik in die Literatur eindringt, ist es ja überhaupt schwer zu sagen, wenn man nach der eigentlichen Ansicht der Schriftsteller fragt, wo die Wahrheit aufhört, und die Phrase beginnt.

---

1) „.... nam et graeci (lyrici) multa licenter, et Horatium nolim in quibusdam interpretrari." Quintil. I, 8, 6.

2) In einer Horazhds. von Montpellier begleiten die Ode an Phyllis (IV, 11). „Est mihi nonum superantis annum" Noten, in welchen man die Melodie der berühmten Hymne: „Ut queant laxis Resonare fibris" wiedererkannt hat. Vgl. Libri, Catal. génér. des MSS. des bibl. publ. des départ. I, 454 f.; Nisard, Archives des miss. scient. et litt. 1851, 98 ff.; Baiter, Horat. II, p. 915 ff.; Jahn im Hermes II, 419.

3) „Et volo quatenus ut fiat quantum potes satagas, et praecipue de Vergilio et aliis auctoribus quos a me non legisti; exceptis his in quibus aliqua turpitudo sonat." Anselm. op. 351. Und so noch manche andere. In einem alten Gedichte, „ad pueros" betitelt, heisst es:

„Pervigil oro legas cecinit quod musa Maronis
Quaque Sophia docet, optime, carpe puer."

Vgl. Amador de los Rios, Hist. crit. de la litt. Españ. II, pp. 238, 339.

4) „Satius est ut apprime sis, et in Vergiliana lectione, ut optime potes, proficias." Lup. Ferrar. Ep. 7.

5) Epist. 103. Vgl. auch ep. 1, 5, 8, 16, 37, 62, 104, in denen er Handschriften des Cicero, Gellius, Servius, Macrobius, Boethius, Caesar, Quintilian, Sallust verlangt oder übersendet. Seine Correspondenz rechtfertigt das, was er von sich selbst zu Einhard (Ep. 1) sagt: „Amor literarum ab ipso fere initio pueritiae mihi est innatus, nec earum, ut nunc a plerisque vocantur, superstitiosa otia fastidio sunt. Et nisi intercessisset inopia praeceptorum, et longo situ collapsa priorum studia pene interissent, largiente Domino, meae aviditati satisfacere forsitan potuissem."

Gregor von Tours erhebt laut seine Stimme gegen die Fabeln und die verderbliche Gelehrsamkeit der „Philosophen“ oder alten Autoren; wenn er aber die Aeneis nach ihren Hauptbegebenheiten durchnimmt und die poetischen Mythen der Reihe nach verdammt, scheint es ihm selber zu entgehen, dass er mit seiner Gelehrsamkeit blos prunkt, da er doch eben dadurch beweist, dass er die geschmähten Schriftsteller recht gut kennt und studirt hat[1]). Ernster klingt seine Rede nur da, wo er über das Elend der Zeiten und den grossen Verfall der literarischen Studien sich beklagt[2]).

Ganz besonders eifern aber gegen die Profanstudien die Verfasser der Heiligenleben, die es natürlich für besser halten, das Leben eines Heiligen, als die Schicksale des Aeneas zu lesen[3]). Nur wenige unter ihnen sind Gelehrte, die Mehrzal roh und unwissend. Aus dem niedrigsten Mönchthume hervorgegangenen, verachten sie alles Ir-

---

1) „Non enim oportet fallaces commemorare fabulas, neque philosophorum inimicam Deo sapientiam sequi, ne in iudicium aeternae mortis Domino discernente cadamus.... Non ego Saturni fugam, non Iunonis iram, non Iovis stupra, non Neptuni iniuriam, non Aeoli sceptra, non Aeneadum bella, naufragia vel regna commemoro: taceo Cupidinis emissionem; non exitia saeva Didonis, non Plutonis triste vestibulum, non Proserpinae stuprosum raptum, non Cerberi triforme caput: non revolvam Anchisae colloquia, non Ithaci ingenia, non Sinonis fallacias: non ego Laocoontis consilia, non Amphitrionidis robora, non Iani conflictus, fugas, vel obitum exitialem proferam etc.“ Gregor. Turon. (6. Jahrh.) Lib. miracul. 714.

2) „Vae diebus nostris quia periit studium litterarum a nobis!“ Praef. Hist. eccl. Franc.

3) „En meliora meo narrantur carmine gesta,
Non gladios nec tela refert pharetramque Camillae.“
Milo, Vit. S. Amandi, Act. S. Febr. I, 881. f. Vgl. Petrus, Vit. S. Theobaldi, Act. S. IV, 165; Anon. Vit. S. Remacli, Act. S. II, 469 etc. Vgl. Zappert, a. a. O., 62. Das gewöhnlichste bei den christlichen Dichtern ist, dem Ruhme eines Homer und Virgil ihren bescheidenen aber christlichen Stoff entgegenzuhalten. So im Prologe des Iuvencus zu seiner Versification der evangelischen Geschichte. Beda schreibt:
„Bella Maro resonet, nos pacis dona canamus,
Munera nos Christi, bella Maro resonet.“
(Hist. Angl. p. 295). Dasselbe thuen auch andere Prosaschriftsteller und Historiker; z. B. Wipo: im Prolog zur Vita Chuonradi imp.: „Satis inconsultum est, Superbum Tarquinium, Tullum et Ancum, patrem Aeneam, ferocem Rutulum et huiusmodi quoslibet et scribere et legere: nostros autem Carolos atque tres Ottones, imperatorem Heinricum secundum, Chuonradum imperatorem patrem gloriosissimi regis Heinrici tercii, et eundem Heinricum regem in Christo triumphantem omnino negligere.“

dische, auch wenn es die Pflege des Geistes betrifft, und rühmen sich noch dazu in cynischer Weise ihrer Unwissenheit[1]). „Der Leser“, so schreibt einer von diesen Autoren, „möge sich nicht an die grosse Menge von Barbarismen stossen, die er in diesem Büchlein findet. Vielmehr neige er sein gläubiges Ohr zu der Wahrheit, die sich in der gemeinen Rede zeigt; er möge einfach lesen, was hier geschrieben steht und es machen wie jemand, der in einem Misthaufen nach einem Edelsteine sucht“. Auch andere gestehen nur ihre Soloecismen und Barbarismen nicht zu, sondern rühmen sich derselben noch. Gelegentlich nahmen wol auch bedeutendere Leute zu dieser gemeinen Rhetorik ihre Zuflucht[2]) und

---

1) „Curiosum ceterum lectorem admoneo ut barbarismorum foedam congeriem in hoc opusculo floccipendat, et veritati in vulgari eloquio fidei aurem apponat, et quod hic inveniet simpliciter perlegat et acsi in sterquilinio margaritam exquirat.“ Wolfhard (9. Jahrh.) Vita S. Walpurgis, Acta SS. IV, 268: „Sed et si quis movetur rusticitate sermonis soloecismorumque inconcinnitatibus, quas minime vitare studui, audiat quia regnum Dei non est in sermone sed in virtute, neque apud homines bonos interesse utrum vina vase aureo an ligneo propinentur.“ Miracul. S. Agili, Act. SS. II, 312; vgl. Anon. Vita L. Geraldi, A. SS. IX, 851. Manche, die sich, was die Grammatik anlangt, nicht ganz sicher fühlen, bekämpfen in sehr revolutionärer Weise die „tyrannischen Regeln Donats.“ Vgl. Indiculus luminosus (no. 20) von Alvarus Cordubensis (9. Jahrh.): „Agant eructuosas quaestiones philosophi et Donatistae genis impuri, latratu canum, grunnitu porcorum, fauce rasa et dentibus stridentes, saliva spumosi grammatici ructent. Nos vero evangelici (!) servi Christi discipuli rusticanorum sequipedi u. s. w.“ Diese Worte stimmen wunderbar zu einer schauderhaften Biographie Donats, die einen gleichen Ton anschlägt, in einem Cod. Paris; ed. Hagen, Anecdota Helvetica p. 259. Und doch zeigt sich Alvarus in seinen Worten als fleissigen Leser Virgils. Vgl. Almador de los Rios a. a. O. II, 102 ff.

2) Einer von diesen ist auch Gregorius Magnus: „non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem devito, situs motusque praepositionum, casusque servare contemno: quia indignum vehementer existimo ut verba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati.“ Praef. Hiob. T. I, p. 6. Durch diese affektirte Kenntniss der grammatischen Technik will der grosse Mann wol zeigen, dass sein Nichtwollen durchaus kein Nichtkönnen ist. Seine Schriften beweisen wenigstens seine Unkenntniss keineswegs. Der Widerwille Gregors des Grossen gegen die Profanstudien ist von vielen übertrieben worden, die, nicht von mittelalterlichen Specialstudien ausgehend, den Werth gewisser Ausdrücke nicht erwogen haben. Gregor stellt sich dem klassischen Alterthum gegenüber wie hundert andere ausgezeichnete Theologen des Mittelalters. Durch falsche Interpretation einer Stelle des Johann von Salisbury (Polycr. II, 26) kam man zur Annahme, dass Gregor die Palatinische

entgegneten, wenn man sich über ihre oder des Clerus Unwissenheit beschwerte, mit dem schönklingenden Gemeinplatz: „dass das Reich Gottes nicht in Worten, sondern in der Tugend besteht", und dass „das Evangelium zu rohen und ungebildeten Fischern und nicht zu gewandten Redekünstlern kam[1])". Als sich die Bischöfe Galliens zu Rheims vereinigten und über die Unwissenheit der römischen Geistlichkeit beklagten, antwortete der apostolische Legat Leo, Abt von S. Bonifacius, in seinem Briefe an die Könige Hugo und Robert: „dass die Vicare und Schüler des h. Petrus nicht Plato, Virgil, Terenz und andere von dem „Philosophenvieh" zu Lehrern haben wollen, die in ihrem Stolze wie die Vögel in der Luft herumfliegen, wie Fische in den Meeresgrund hinabtauchen oder wie Schafe auf der Erde wandeln. So lange die Welt steht, waren die auserwählten Gottes nicht Redner und Philosophen, sondern Leute die nichts von der Wissenschaft wussten!"[2]) Dass man solche Phrasen nicht für baare Münze nehmen kann, liegt auf der Hand. Denn sowol Kläger wie Beklagte zeigten auf der anderen Seite einen Prunk und Luxus, der nichts weniger als apostolisch war. Es liess sich nicht leugnen, dass

---

Bibliothek habe verbrennen lassen, während jene Stelle nur von astrologischen, theurgischen u. ähnlichen Büchern spricht, die auch Kaiser (z. B. Valens) hatten verbrennen lassen. Als ob auch nach der Gotenund Vandalenherrschaft in Rom für Gregor noch Bibliotheken zum Verbrennen übrig geblieben wären! Vgl. hierüber das gerechte Urtheil von Gregorovius, Gesch. d. St. R. II, p. 90 ff. Man begreift nicht, wie Teuffel (Gesch. d. r. Lit. p. 1026) noch an jenem Irrthum fest halten kann. Die These des Herrn Leblanc, Utrum Gregorius Magnus litteras humaniores et ingenuas artes odio persecutus sit, Paris 1852, ist eine Apologie, zu der ihn blos sein katholischer Standpunkt gebracht hat.

1) Diese Gemeinplätze hat der in Wahrheit sehr bescheidene Verfasser der Miracula S. Bavonis (10. Jahrh.) zusammengefasst: „Suscipiant alii copiosam variae excusationis supellectilem, videlicet quod veritas nativa vivacitate contenta, non quaerat altrinsecam colorum adhibitionem; et quod christianae fidei rudimenta, non ab oratoribus sed a piscatoribus et idiotis sint promulgata; et quod regnum Dei magis virtutis quam sermonis constet efficacia; aliaque perplura in id orationis cadentia: mihi facilis apologiae patet occasio, scilicet cui nullius eruditionis favet exercitatio." Act. SS. II, 389. Vgl. Sulpic. Sev. Op. I, 2. Felix, Vit. S. Guthlaci, Act. SS. III, 59. Anon. Vit. S. Conwoionis, A. SS. VI, 212. Anon. Vita S. Martini, A. SS. I, 557. Warmannus, Vit. S. Priminii, A. SS. IV, 128. Othlo Vit. S. Bonifatii bei Pertz, Mon. Germ. II, 358 etc. Zappert, a. a. O. 62.

2) Leonis Epist. bei Pertz, Mon. Germ. 5, 687. Vgl. Gregorovius a. a. O. III, 527.

die vor den Rheimser Bischöfen berührten Zustände beklagenswerth waren, aber die geistliche Rhetorik wusste sie doch zu rechtfertigen.

Man bemerkt auch, wie sich bisweilen in jenen Declamationen gegen die Profanstudien etwas Eifersucht gegen die verräth, welche unter den Ordensgenossen des Schriftstellers als sehr tüchtig in jenen Studien galten. Allein abgesehen hiervon, darf man nicht vergessen, dass die kirchlichen Schriftsteller, selbst die aufgeklärtesten, unter dem Einflusse eines starken und tiefen religiösen Gefühls schrieben, das sich oft zum glühendsten Enthusiasmus steigerte. Indem ihr Geist immer auf das höchste Gut und das einige Leben gerichtet war, fielen sie wie alle Gemüther, die ganz in der Religion aufgehen, auch dem Scrupel anheim, in Folge dessen sie sich dann eben widersprachen. Augustin, der eine Zeit lang sich das unschuldige Vergnügen gönnte, täglich ein halbes Buch Aeneis zu lesen um sich dabei auszuruhen, klagte, als er 43 Jahr alt geworden, über diese Zeit, in der ihn der Tod der Dido zu Thränen rühren konnte und wo er nicht bemerkte, dass er selbst dabei aufhörte in Christo zu leben. Diese glühenden Worte, die seiner Seele in einem Moment der Sehnsucht nach Gott entströmten, hinderten ihn aber später nicht, den Dichter der Aeneis hoch zu schätzen, und in seinem im 72. Lebensjahre beendeten „de civitate dei" macht'er oft von den Versen desselben Gebrauch. Als er 74 Jahre alt war, gereute es ihn dann wieder, sich des Wortes „fortuna" so oft bedient und, wenngleich nicht im Ernst, die Musen erwähnt zu haben, als wären sie Göttinnen. Alcuin, der nach Aussage seines anonymen Biographen die „Bücher der alten Philosophen und die Lügen Virgil's" gelesen hatte und im eilften Jahre den Vergil noch lieber, als die Psalmen mochte[1]), wollte davon im Alter nichts mehr wissen und litt nicht, dass die Schüler jenen Dichter lasen: „Die göttlichen Dichter", sprach er zu ihnen, „können Euch genügen, und es ist nicht nöthig, dass Ihr Euch mit der üppigen Beredtsamkeit Virgils befleckt". Trotzdem gelang es ihm nicht, die anderen ebenso bedenklich zu machen, und den Sigulf musste er strenge tadeln, weil dieser heimlich seinen Schülern den Virgil erklärte[2]).

---

1) „Et plorare Didonem mortuam quia se occidit ob amorem, cum interea me ipsum in his a te morientem, Deus vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus." Augustin. Confess. I, op. I, 53.

2) Vit. beati Alcuini, A. SS. IV, 147; vgl. Monnier, Alcuin et Charlemagne p. 9 f.

Manchem[1]) erscheinen diese Bemerkungen des Biographen unglaublich, weil sich in den Briefen Alcuins öfter Virgil citirt findet. Ich glaube jedoch, dass nach dem oben gesagten einleuchtet, dass diese Thatsache nicht ihr Gegentheil ausschliesst[2]). Ganz dasselbe fand auch bei Theodulph statt, der sich in seinen Versen entschuldigt, Virgil, Ovid, Pompeius und Donat gelesen zu haben, um anderer zu geschweigen[3]). Auch war Alcuin nicht der einzige, der es für nöthig fand, den übergrossen Eifer für diese Studien zu dämpfen[4]).

Manchem raubten derartige Zweifel gar den Schlaf. Herbert, Bischof von Norwich, erzählt, dass ihm eines Nachts Christus im Traume erschien und also zu ihm sprach: „Ich wusste, dass du von Jugend an bis zu deinem grauen Alter die Dienste eines Priesters erfüllt hast. Warum aber gibst du dich ab mit den Lügen Ovids und den Erfindungen Virgils? Es geziemt sich nicht, dass derselbe Mund, der Christum prediget, auch den Ovid recitirt. Da gedachte ich der Schläge des Priesters Hieronymus und sprach: ich habe gefehlt, ich gestehe es, und nicht allein, weil ich die heidnischen Schriftsteller gelesen, sondern weil ich sie auch nachgeahmt habe“[5]). Der Verfasser des Lebens des heiligen Odo erzählt, dass dieser einst, da er es gewagt hatte, Virgil zu lesen, im Traume ein Gefäss sah, das von aussen schön war; aber innen war es voller Schlangen, die ihn alsbald umzingelten; als er er-

---

1) Wright, Biographia britannica literaria; Anglo-Saxon period, p. 42. Vgl. über Alcuins Neigung für und seinen Hass gegen die Classiker Lorenz, Alcuin's Leben (Halle, 1829) p. 267 u. 277.

2) Die Berner Bibliothek besitzt eine Virgilhds., die von der Hand Alcuins herrühren oder wenigstens Copie nach seinem Exemplare sein soll. Vgl. Müller, Analecta Bernensia, III, p. 23—25.

3) „Et modo Pompeium, modo te, Donate, legebam,
Et modo Vergilium, te modo, Naso loquax;
In quorum dictis quamquam sint frivola multa,
Plurima sub falso tegmine vera latent.“
Theodulph, Carm. IV, 1.

4) Merkwürdig ist in der Beziehung die ironische Ermahnung eines Anonymus des 11. Jahrh. (bei Riese, Anth. lat. no. 765):
„Tityre tu fido recubans sub tegmine Christi,
Divinos apices sacro modularis in ore,
Non falsas fabulas studio meditaris inani.
Illis nam capitur felicis gloria vitae,
Istis succedunt poenae sine fine perennes.
Unde cave frater vanis te subdere curis etc.“

5) Herbert. De Losinga. Epist. p. 53—56, 63, 93.

wachte, erkannte er, dass das Gefäss Virgil, und die Schlangen, die sich darin bargen, die Weisheiten der alten Dichter seien[1]). Ein Anonymus des 11. Jahrhunderts berichtet von einem Schüler, der, als er einmal im Fieber phantasirte, zu schreien anfing, weil er eine Legion von Teufeln erblickte, welche die Gestalten des Aeneas, Turnus und anderer Personen aus der Aeneis annahmen[2]).

Während nun einige von solchen Scrupeln geplagt waren, trieben wieder andere die Bewunderung Virgils bis zum Fanatismus. Ratbert gab seine Stimme im Capitel mit Versen Virgils ab. Der Mönch Probus begeisterte sich so für Virgil und Cicero, dass er, wie seine Brüder spotteten, sie unter die Heiligen versetzen wollte[3]). Rigbod, der Bischof von Trèves, soll die Aeneis besser als das Evangelium gekannt haben[4]). Dieser Fanatismus zeigt sich auch sehr charakteristisch in der Legende. Ein Schriftsteller des 11. Jahrhunderts erzählt nämlich folgendes: „Zu Ravenna pflegte Wilgard die Grammatik mit allzu grossem Eifer, wie die Italiener immer zu thuen pflegen. Wegen seines Wissens hatte er angefangen sich zu brüsten, als in einer Nacht die Dämonen, in der Gestalt des Dichters Virgilius, Horaz und Juvenal ihm erschienen, ihm mit lügnerischen Worten für das Studium dankten, das er auf sie verwendete und ihm versprachen, ihn an ihrem Ruhme dereinst Theil nehmen zu lassen. Also verführt durch solche Künste der Teufel, fing er an, Dinge zu lehren, die dem heiligen Glauben zuwider waren, und zu behaupten, dass man den Worten der Dichter in allen Stücken glauben müsse. End-

1) Johannes, Vita S. Odonis, A. SS. saec. V, p. 154. Vgl. Brucker, Hist. Philos. III, p. 651; Du Méril, Mélanges archéolog, p. 462. Eine ähnliche Erzählung vom h. Hugo, dem Abte von Cluny bei Vincenz von Beauvais (Spec. hist. 26, 4): „Alio tempore cum dormiret idem pater, vidit per somnium sub capite suo cubare serpentum multitudinem et ferarum, subitoque capitale excutiens et exquirens supposita, invenit librum Maronis forte ibi collocatum; mox, abiecto codice singulari, in pace requievit, cognovitque modum materiae libri visioni congruere, quem obscoenitatibus et gentilium ritibus plenum indignum erat cubiculo sancti substerni.“ Vgl. Liebrecht in Pfeiffer's Germania X, 413, der aber fälschlich vermuthet, dass es sich hier um das Buch von der Negromantik handele, welches das Volk dem Dichter zuschrieb. Eine ähnliche Legende bei Jacopo da Vitry; vgl. Lecoy de la Marche, La chaire franç. au moyen age p. 439 und Passavanti, Specchio di vera penitenza, dist. prima, cap. 20.

2) Vita S. Popponis. A. SS. VIII, 594.

4) Vgl. Lupi Ferrar. Epist. 20.

4) V. Ozanam, la civil. chr. chez les Francs, 485, 501, 546.

lich ward er der Ketzerei angeklagt und vom Erzbischof Petrus verurtheilt". „In Italien", fügt der Geschichtsschreiber hinzu, „fand sich's, dass gar viele Geister von denselben Meinungen angesteckt waren"[1]). Eine andere Legende berichtet, wie einst zwei Schüler sich aufmachten, das Grab Ovids zu besuchen, um dort Lehren zu empfangen. Der eine fragte, welches der beste Vers des Dichters sei, und eine Stimme aus dem Grabe antwortete:

„Virtus est licitis abstinuisse bonis".

Der andere wollte wissen, welches der schlechteste Vers sei, und da rief die Stimme:

„Omne juvans statuit Jupiter esse bonum".

Da hielten es die beiden Schüler für gut, für die verlorne Seele zu beten und sagten Pater Noster und Ave Maria her: aber die Stimme, welche von der Kraft solcher Gebete nichts wissen wollte, schrie ungeduldig:

„Nolo Pater Noster: carpe, viator, iter."

Derartige Scrupel und Bedenken dauerten lange. Nicht einmal Boccaccio hielt es für überflüssig, sie zu bekämpfen[3]), und jedermann weiss, dass sie sich sogar heut zu Tage wieder geräuschvoll geltend gemacht haben. Aber heute wie im Mittelalter behauptet die antike Tradition das Feld[4]). Im 12. Jahrhundert fand eine Partei unter Anführung eines Individuums, das auch unabhängig von der Religion Historiker und Dichter für verderblich erklärte und die Lehrer der Rhetorik, Grammatik und Dialektik verachtete, ihren heftigsten Widersacher in dem gelehrten und aufgeklärten Johann von Salisbury[5]). Jacob von Vitry und Arnold von Humblières berührten gleichfalls die Streitfrage und trugen kein Bedenken, das Studium der Alten für nützlich zu erklären, wenngleich sie dabei zur Vorsicht riethen[6]). Den besten Beweis für den schliess-

1) Glaber, Histor. bei Bouquet, Rec. des hist. X, 23; vgl. Ozanam, docum. inéd. 10. Giesebrecht, de litterarum studiis ap. Italos primis medii aevi saeculis p. 12 f.

2) Bei Wright, A selection of latin stories from MSS. of the XIII and XIV centuries, p. 43 f.

3) Comm. zu Dante, Inf. I, 72.

4) Heute hat dieselbe sogar unter den Jesuiten Vertheidiger gefunden auf einem Gebiete das mehr als die Poesie dem Christenthum nahe steht. Vgl. das Werk des Pater Kleutgen „die Philosophie der Vorzeit vertheidigt." Münster. 1860—63.

5) Metalogicus I, 3 ff. Vgl. Hist. lit. de la France XIV, 13. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis p. 212 ff.

6) Vgl. Lecoy de la Marche „La chaire française au moyen age" (Paris 1868) p. 438 f.

lichen Sieg des Classicismus in den Zeiten des Wiedererwachens der Studien liefert aber der nur aus antiken Profanschriftstellern bestehende Katalog der Privatbibliothek des Papstes Nicolaus V.[1]). Die Declamationen einiger intoleranter Leute waren also von wenig Gewicht gegenüber der praktischen Nothwendigkeit, welche auch für die kirchlichen Studien die Vorbereitung durch Profanstudien verlangte. Die Mönche fuhren fort, Manuscripte zu copiren, und die grammatischen Schulen blieben bestehen, wenn auch ihre Zahl wegen Lehrermangels oder anderer Gründe abnahm. In den Katalogen einiger Klosterbibliotheken figuriren Kirchenschriftsteller und Profanautoren nebeneinander[2]), letztere oft unter dem Titel: „libri scholares". Virgil, der ältere und jüngere Donat, Priscian und eine Menge anderer grammatischer Werke spielen unter denselben die Hauptrolle[3]). Die grosse Anzahl von Virgilhandschriften, besonders die in aller Eile hingeworfenen, die für die Textkritik so gut wie nichts bieten, beweist, wie sehr man den Dichter in den Schulen gebrauchte. Einige Virgilcodices tragen noch heute die Widmung an irgend einen Heiligen, z. B. den h. Martinus oder h. Stephanus, meistens den Schutzpatron der Kirche oder des Klosters, welchem das Manuscript geschenkt war[4]).

1) Herausgegeben von Amati, im Archivio storico III ser. T. III, 1 (1866) p. 207 f.

2) Am Ende eines Handschriftencataloges des Klosters Pomposa (im 11. Jahrh. verfasst) bemerkt der Verfasser, in Voraussicht dass der eine oder andere am Vorhandensein heidnischer Manuscripte in jener Bibliothek Anstoss nehmen könnte, „.... Sed .... non ignoramus futurum fore quosdam supertitiosos et malevolos, qui ingerant procaci cura indagare cur idem venerabilis abbas Hieronymus voluit gentilium codices fabulasque erroris, exactosque tyrannos, divinae inserere veritati, paginaeque librorum sanctorum. Quibus respondemus etc." Vgl. Blume, Iter Italicum II, p. 117.

3) Vgl. die Beispiele bei Zappert a. a. O. Note 42, denen sich noch viele hinzufügen liessen.

4) In einer Vaticanhds. des Virgil (No. 1570) aus dem 10. oder 11. Jahrh. finden sich nach der Erklärung des Mönches, dass er den Codex abgeschrieben hat, „um sich zu beschäftigen und etwas nützliches zu leisten", die Worte: „Quem (codicem Vergili) ego devoveo Domino et Sancto Petro perpetualiter permansurum per multa curricula temporum, propter exercitium degentium puerorum laudemque Domini et Apostolorum principis Petri." Ueber einen andern, dem h. Stephanus gewidmeten Codex s. Pez, Thesaur. I, Dissert. isag. XXV. In einem Codex der Berner Bibliothek heisst es: „Hunc Vergili codicem obtulit Berno, gregis B. Martini levita, devota mente Domino ut eidem Beato Martino perpetuiter habendum; ea quidem ratione ut perlegat ipsum Albertus

Oft waren solche Handschriften auch durch ihren Einband, ihre Miniaturen oder als kalligraphische Kunstwerke sehr kostbar und wurden dann mit den Bibeln, Messbüchern, Breviarien, Leuchtern, Kelchen und Ostensorien merkwürdiger Weise in dem Inventar der Kostbarkeiten von Klöstern, Abteien und Kirchen aufgeführt.

Siebentes Capitel.

Der Inhalt des vorangehenden Capitels scheint vielleicht wegen seines allgemeinen Charakters von dem besonderen Zwecke unserer Aufgabe mehr als nöthig abgelenkt zu haben. Und doch steht mit jenem Inhalte der Name Virgils im engsten Zusammenhange. Aus der Art, wie man ihn zum Ausdruck des Hasses und der Verachtung der Liebe und Achtung für die alten heidnischen Schriftsteller gebrauchte, springt in die Augen, dass man ihn als Hauptrepräsentanten der antiken Tradition ansah; und wir begreifen, unter welchen Bedingungen sich sein Ruhm jene lange Epoche des Mittelalters hindurch erhalten konnte. Eben dies aber müssen wir jetzt im einzelnen und mehr aus der Nähe betrachten.

Wenn die Ersten der Kirche und des Staates etwas für das Studium der sieben Künste thuen wollten, so geschah dies, abgesehen von dem Beispiel, welches die grossen Kirchenväter gegeben hatten, zunächst zum Zwecke der heiligen Studien. So handelten Cassiodor, Beda, Alcuin und andere. Nicht zu vergessen ist auch in erster Linie das von Karl dem Grossen i. J. 787 an die Aebte und Bischöfe gerichtete Circular. Der Monarch sagt darin, dass er in den ihm aus mehreren Klöstern zugesandten officiellen Schriftstücken eine grosse Rohheit des Ausdrucks wahrgenommen habe, was wol sicher daher rühre, dass man das Studium der Literatur vernachlässige. „Deshalb“, bemerkt er weiter, „befürchten wir, dass, wenn man nicht mehr zu schreiben versteht, man auch nicht mehr verstehen wird, die heiligen Bücher auszulegen. Wie schädlich schon die Wortfehler sind, so wissen wir doch, dass die Denkfehler noch viel schlimmer sind. Wir ermahnen Euch daher, das Studium der Literatur nicht nur nicht zu vernachlässigen, sondern darin auch eifrige Fortschritte zu machen, damit Ihr sicher und leicht in die Mysterien der heiligen Schriften eindringt. Da sich in den-

---

consobrinus ipsius et diebus vitae suae sub praetextu B. Martini habeat, et post suum obitum iterum reddat S. Martino.“ De Sinner, Catal. cod. MSS. bibl. bern. I, 627.

selben auch Figuren, Tropen und anderer Redeschmuck finden, so ist es klar, dass jeder um so leichter deren geistige Bedeutung erfasst, je mehr er dazu durch den Sprachunterricht vorbereitet ist." [1]) Das war gewiss das sicherste Bollwerk, welches die klassische Literatur vor ihrem gänzlichen Verfall bewahrte. Indem Karl der Grosse bestimmte, dass die heiligen Schriften die Grundlage der Erziehung bilden sollten, [2]) sorgte er zugleich überall für Sprachlehrer und belebte so, wie allbekannt, auch den profanen Theil des Volksunterrichtes [3]). Aber die Kirchenschriftsteller betrachteten die alten Autoren nicht blos als Meister in Tropen und Figuren; wenn sie in ihren Werken eine Stelle fanden, die ihnen zum Beweise ihrer Glaubenssätze dienen konnte, so bedienten sie sich derselben gern, manchmal sogar, indem sie dazu erst den Sinn verdrehten oder verfälschten. Da nun Virgil als ein Mann von ungemeiner Weisheit, als erster unter den alten Dichtern galt und den Begriffen von Zucht und Sitte am wenigsten entgegenstand, so übte er auch auf viele christliche Theologen einen grossen Einfluss aus. Man verkehrte lieber mit ihm, als mit den andern heidnischen Dichtern und verschmähte es nicht, ihn zu citiren, entweder zum Beweise gewisser Glaubenssätze des Christenthums, oder wenigstens um zu zeigen, dass er unter allen Heiden sich am wenigsten vom Christenthum entfernte. Die zahlreichen Virgilcentonen christlichen Inhaltes zeigen nicht nur, wie der Dichter bei den literarisch gebildeten Christen noch gerade so beliebt war, als bei den Heiden, sondern geben auch den lebhaften Wunsch zu erkennen, einen Stoff, mit dem sich der Geist so sehr beschäftigte, auch den Empfindungen des Herzens zu assimiliren. Die bewunderten Klänge des Dichters wollte man den Ideen des neuen Glaubens anpassen, sie dadurch moralisch verbessern und reinigen von dem einzigen Fehler, den der Christ in ihnen wahrnahm, dem

---

1) Encycl. de literis colendis bei Sirmond. Conc. Gall. II, p. 127.

2) Balut, I, 327. (Capitular. v. J. 789).

3) Vgl. J. Launoii, De scholis celebrioribus seu a Carolo Magno seu post eundem Carolum per occidentem instauratis liber, in dem Iter Germanicum von Mabillon, Hamburg 1717; und Baehr, De literarum studiis a Carolo Magno revocatis ac schola Palatina instaurata, Heidelb. 1856. Bekannt ist, dass Virgil in dieser schola Palatina einen Ehrenplatz behauptete, und sich manche Akademiker nach ihm und seinen Werken nannten; so gab es einen Virgil, einen Dametas, einen Menalias u. s. w.

Geiste des Heidenthums[1]). Unter den übrigen heidnischen Autoren galt Virgil für den, auf welchen man die Worte des Evangeliums anwenden konnte: „sie hörten, dass Jesus vorüberging" (Math. 20, 30). Es erregte Mitleid, wenn man bedachte, dass zur Zeit der falschen und lügenhaften Götter dieser grosse Mann geboren ward, den seine Werke und das über sein Leben überlieferte, als eine so schöne und lautere Seele darstellten, die vor allen fähig war, Christi Wort anzunehmen. Er ist daher der erste unter denen, die Dante, in welchem doch das religiöse Gefühl des Mittelalters am treuesten und tiefsten zum Ausdruck kam, nicht wagte, unter die Verdammten zu setzen, sondern an den Ort brachte, der für die ohne Schuld dem Christenthume fernstehenden bestimmt war. Das Gefühl des Mitleidens sprechen am besten jene zu Mantua noch im 15. Jahrhundert in der St. Paulsmesse gesungenen Verse aus, in denen erzählt wird, wie der Apostel Paulus nach Neapel gegangen sei um Virgil's Grab zu besuchen und dort heisse Thränen vergossen habe, indem er ausrief: „Was wäre aus dir geworden, grösster Dichter, wenn ich dich noch am Leben gefunden hätte!"[2]) Andererseits war es von den ersten Apologeten an üblich gewesen, einen auch im Heidenthum vorhandenen sich dem Christenthume nähernden Geist nachzuweisen. So scheint man z. B. zur Zeit des Arnobius von heidnischer Seite an den Senat eine Eingabe gemacht zu haben, mit der Bitte, gewisse Bücher zu vernichten, die, wie Cicero's de natura deorum, nicht gerade die stärkste Seite des Heidenthums zeigten und den Christen Gelgenheit zu Angriffen gaben[3]). Aus solchem Ideengang entwickelten sich Legenden, wie die von der Bekehrung des Seneca, Plinius u. a., welche auch von aufgeklärten Männern und lange Zeit hindurch geglaubt wurden. Ich selbst habe noch in einer Schule in Rom die Worte

---

1) „Vergilium cecinisse loquar pia munera Christi." Proba, Praef. ad Cent.; „dignare Maronem, Mutatum in melius divino agnoscere versu" sagt ein Grammatiker bei seiner Widmung eines Virgilcentons von christlichem Inhalt an den Kaiser Honorius. Vgl. Riese, Anth. lat. 735.

2) „Ad Maronis mausoleum, Ductus fudit super eum, Piae rorem lacrymae; Quem te, inquit, reddidissem, Si te vivum invenissem, Poetarum maxime!" Bettinelli, Risorg. d'Ital. II, 18. Daniel, Thes. Hymnolog. V, 266. Mit Unrecht hat man behauptet, dass jene Worte noch heute in Mantua während der St. Paulsmesse gesungen würden.

3) Arnob. Adv. gentes III, 7. Vgl. Bernhardy, Grundr. d. röm. Litt. p. 92.

wiederholen hören, die Cicero sterbend ausgerufen haben soll: „causa causarum miserere mei!"

Augustin, Hieronymus, Lactanz, Minucius Felix und andere Kirchenväter und Schriftsteller citiren oft Virgilverse, in denen sie philosophische und theologische Grundsätze erkennen, die mit christlichen eine gewisse Aehnlichkeit haben, wie die von der Einheit, Spiritualität und Allmacht Gottes[1]). Doch brauchen wir uns hierbei nicht aufzuhalten, da dasselbe auch bei anderen antiken Schriftstellern wiederkehrt und also für Virgil nicht besonders characteristisch ist[2]). Bemerkenswerther ist, dass der Dichter sich durch seine 4. Ecloge unter den Christen den Rang eines Propheten erwarb, der Christi Erscheinen voraussagte[3]). Die Vorahnung einer bevorstehenden Erneuerung der Welt in einem Zeitalter des Glückes, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens, die mit dieser Erwartung zusammenhängende Geburt eines Kindes, das alte Ansehen der Sibylle, auf welche die ganze Weissagung zurückgeht, das alles war in der That gar zu verlockend für die Christen, als dass sie dabei nicht hätten an die Geburt Christi denken sollen, sowie an die Erneuerung der Welt, die er in seiner reinen und milden Lehre der Menschheit verheissen hatte. Es würde zu weit führen, hier die Ursachen und Schicksale der Messianischen Weissagung bei den Juden und in der griechisch-römischen Welt zu verfolgen und an die sonderbaren und langen Arbeiten der Sibyllisten sowol in jüdischem wie christlichem Sinne zu erinnern. Genug, dass zu dieser complicirten und nur schwer ohne Vorurtheile und störende Eindrücke zu behandelnden Geschichte auch die schon bei Schriftstellern des 4. Jahrhunderts häufige christliche Erklärung der vierten Ecloge gehört. Die ausführlichste Auslegung der Art findet sich in einer vor

---

1) Vgl. Piper, Vergilius als Theolog und Prophet des Heidenthums in der Kirche, im Evangelischen Kalender v. J. 1862 p. 17—55.

2) Es fehlt nicht an Sammlungen derartiger auf das Christenthum bezogenen Stellen z. B. in einem Ms. der Wiener Bibliothek: „Veterum quorundam scriptorum graecorum ethnicorum praedictiones et testimonia de Christo et christiana religione, nempe Aristotelis, Sibyllae, Platonis, Thucydidis et Sophoclis." Vgl. Oehler, im Philologus XIII, 752. XV, 328.

3) Vgl. Verworst Essai sur la 4. Eclogue de Virgile. Paris 1844. Freymüller, Die Messianische Weissagung in Virgils 4. Ecloge. Metten 1852. Beide Schriften sind mir nicht zu Gesicht gekommen. Piper a. a. O. p. 55—80. Creuzenach, Die Aeneis, die vierte Ecloge und die Pharsalia im Mittelalter. Frkf. a. M. 1864. p. 10—14.

Ecclesiastikern gehaltenen Rede des Kaisers Consantin[1]). Hält man sich an Eusebius, der uns dieselbe mittheilt, so wäre sie erst vom Kaiser lateinisch gehalten und dann von den Auslegern in's Griechische übersetzt worden[2]). Jedenfalls lässt die Uebersetzung der Ecloge in griechische Verse[3]), die sich in jener Rede findet, leider die Thätigkeit der alten Sibyllisten erkennen. Sie entfernt sich mehrmals willkürlich vom Originale und verkehrt den Sinn in der Absicht, ihn der in der Rede behandelten christlichen Erklärung anzupassen[4]). Der Kaiser findet also bei seiner speciellen Untersuchung des Gedichtes darin die Weissagung auf das Erscheinen Christi aus mehrfachen Gründen ausgedrückt: Die zurükkehrende Jungfrau ist Maria; die neue vom Himmel gesandte Nachkommenschaft Jesus; die Schlange, die nicht mehr sein wird, der Versucher; das Amomum, welches überall wächst, ist die zahlreiche christliche Gemeinde, gereinigt von der Sünde (ἄμωμος = untadelhaft) u. s. w. Er behauptet, dass Virgil mit klarem Bewusstsein von Christus geweissagt, aber dunkel gesprochen und auch heidnische Götter in seinen Gedankenkreis mit hineingezogen habe, um nicht dem Heidenthum zu sehr vor den Kopf zu stossen und sich den Zorn des Fürsten zuzuziehen. Die Kirchenschriftsteller dagegen, welche die Ecloge im Interesse ihres Glaubens auslegten, glaubten nicht, dass Virgil den Sinn der Sibyllinischen Weissagung verstanden habe: der Dichter habe dieselbe nur auf die Geburt eines Sohnes des Polio oder aus einem anderen vornehmen Hause anwenden wollen. Zur selben Zeit fasste auch Lactanz die Ecloge im christlichen Sinne auf, bezog sie aber als Anhänger der Lehre vom tausendjährigen Reiche nicht auf die Geburt Christi, sondern auf seine verheissene Wiederkehr, als triumphirender Herrscher der Gerechten[5]). Augustin, der die Existenz von heidnischen, das Erscheinen Christi verkündigenden Propheten zugibt, citirt ebenfalls die Ecloge, wendet aber besonders die Verse

---

1) Constantini M. Oratio ad sanct. coet. c. 19—21. Diese Rede bildet den Gegenstand einer noch immer nicht vollendeten Arbeit von Rossignol, Virgile et Constantin le grand, Paris 1845. Der Autor verspricht darin den Beweis, dass die Rede ein Werk nicht des Constantin sondern des Eusebius ist.

2) Euseb. Vit. Const. IV. 32.

3) Zuletzt herausgegeben von Heyne, Excurs. I ad Buc. und Rossignol a. a. O. p. 96 ff.

4) Rossignol, a. a. O. p. 181 ff.

5) Lactant. Div. instit. l. VII, c. 24.

13—14 auf den Erlass der Sünden durch die Verdienste des Heilandes an[1]).

Gegen die Meinung derer, die Virgil für einen Christen ohne Christus halten, erhebt sich Hieronymus. Er verspottet das als leeres Gerede und Possen und stellt es auf eine Reihe mit den Virgilcentonen und ähnlichen Albernheiten[2]).

Trotzdem muss man bemerken, dass eine bestimmte theologische Lehre und manche Stelle im Evangelium dazu hindrängte, auch unter den Heiden Propheten von Christi aufzusuchen. Es existirten ferner sibyllinische Orakel, welche wie das berühmte Akrostichon von Christus sprachen, aber die Ungläubigen sagten, dass sie ein apokryphes Machwerk der Christen seien; das war in der That richtig und das Gegentheil schwer zu beweisen. Daher genoss denn aber gerade die auf das sibyllinische Orakel gebaute Ecloge Virgils, welche doch auf keinen Fall für apokryph gelten konnte, das höchste Ansehen und von diesem Gesichtspunkte aus betrachten sie sowol Constantin in seiner Rede, wie Augustin. So erschien Virgil selbst denen, welche nicht glaubten, dass er die Bedeutung jener Ecloge erkannt habe, auch in seiner Unwissenheit als ein Glaubenszeuge. Indem aber diese Anschauung[3]) allmälig populär wurde, ward Virgil der Begleiter der Sibylle und trat zu-

---

1) „Nam omnino non est cui alteri praeter dominum Christum dicat genus humanum:

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Quod ex Cumaeo, id est ex Sibyllino carmine se fassus est transtulisse Vergilius; quoniam fortassis etiam illa vates aliquid de unico Salvatore in spiritu audierat quod necesse habuit confiteri." Augustin., Epist. 137; ad Volusian. c. 12. Opp. ed. Bened. T. II, p. 309 f. vgl. Epist. 258 c. 5. Opp. II, 670; de civit. X, 27.

2) Quasi non legerimus Homerocentones et Vergiliocentones; ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum qui scripserit: Iam redit et virgo etc. Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quod ignores." Hieron. Epist. 54. ad Paulin. c. 7. Opp. I. 273.

3) Vgl. Fulgentius ‚De contin. Vergil.' p. 761; Scholl. Bern. (ed. Hagen) p. 775-ff. Christianus Druthmar (9. Jahrh.) bemerkt zu Matthäus 20, 30: „audierunt quia Jesus transiret" — „Judaei audierunt per prophetas, gentes quoque non per omnia ignoraverunt, sed sophistae eorum similiter denuntiaverunt; unde illud Maronis: Iam nova progenies etc." Bibl. Patr. max. (Lugd.) XV 147. S. auch Agnellus, Lib. Pontific.; Vit. Gratios. c. 2 bei Muratori, Script. rer. It. II, p. 1 u. 180; Cosm. Prag., Chronicon bei Pertz, Mon. Germ. IX, p. 36.

gleich mit David, Jesaias und den andern Propheten in den Heiligendarstellungen oder Mysterien auf. Diese zur Legende gewordene Idee berührte sich dann wiederum auf die verschiedenste Weise mit der volksthümlichen Vorstellung vom Zauberer Virgil, worüber im zweiten Theile gehandelt werden soll. Aus derselben Anschauung entstanden ferner Legenden, welche die Bekehrung von Heiden infolge jener vierten Ecloge erzählten, z. B. die durch Dante berühmt gewordene Bekehrung des Statius[1]) und die der drei Heiden Secundianus, Marcellianus und Verianus, welche plötzlich erleuchtet durch die Verse „Ultima Cumaei" aus Christenverfolgern Märtyrer wurden[2]). Eine andere Legende berichtet, wie der Bischof von Fiesole, Donatus (9. Jahrh.), kurz vor seinem Tode in der Versammlung der Confratres erschien und bei der Ablegung seines Glaubensbekenntnisses vor ihnen die Worte des Dichters: „Jam nova progenies etc." vorbrachte, worauf er seinen Geist aufgab[3]).

Pabst Innocenz III. citirte jene Verse zur Bekräftigung des Glaubens in einer Weihnachtspredigt[4]), und im christlichen Sinne wurden sie auch von grossen Geistern des Mittelalters wie Dante[5]), Abälard[6]) und Marsilius Ficinus[7]) aufgefasst. Auch von der christlichen Kunst finden wir Virgil in den Kirchen sehr oft unter den Propheten Christi dargestellt. Im Chore der Kathedrale von Zamora (12. Jahrh.) in Spanien findet sich unter den zahlreichen Figuren der Propheten des alten Testamentes der römische Dichter, kenntlich durch das beigeschriebene „progenies[8])". In derselben Weise figurirt Virgil in den Malereien Vasari's in einer Kirche von Rimini, und in den Fresken Rafaels in S. Maria della Pace in Rom ist die Cumäische Sibylle durch die Worte „Jam nova progenies" gekennzeichnet. Seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften stritten die Gelehrten für und wider die christliche Auslegung jener Ecloge[9]) und noch heute, wo das Mittel-

1) Vgl. Ruth in Heidelb. Jahrb. 1849. p. 905 ff.
2) Vincent. Bellovac. Spec. hist. XI c. 50; Act. SS. Aug. II, 407.
3) Ozanam, Documens inédits. p. 55.
4) Serm. II in fest. Nativ. Dom. Opp. p. 80.
5) Purgator. XXII, p. 67 ff.
6) Introd. ad. Theolog. lib. I, c. 21; Epist. 7 ad Helois. p. 118.
7) De Christ. relig. c. 24.
8) S. Street, Some acount of gothic architecture in Spain. (Lond. 1869) p. 95.
9) Vgl. Piper a. a. O. p. 75 ff.

alter zwar schon lange zu sein aufgehört hat, aber es doch noch viele gibt, welche gern einige Hinterlassenschaften desselben aufbewahren möchten, fehlt es nicht an solchen, welche die alte Fabelei für ernst nehmen[1]).

Achtes Capitel.

Wenn sich auf der einen Seite die Classiker und besonders Virgil den Christen durch ein Verdienst empfahlen, so gab es andererseits auch ein Mittel, den Widerwillen der Christen gegen die Immoralität und den Widersinn der antiken Mythen zu mildern. Lange vor dem Christenthum hatten ja schon Philosophen, wie Xenophanes, Heraklit a. a. ihr Verdammungsurtheil gegen die Dichter, welche die Mythen fortpflanzten, ausgesprochen. Doch bestand zwischen ihnen und dem Geiste der Nation ein zu enges Band, als dass jene excentrischen Meinungen irgend welche Wirkung hätten haben können. Andere, welche toleranter waren und die so wunderbaren Erzeugnisse des nationalen Geistes besser zu würdigen verstanden, suchten die Sagen und die Autorität der grossen Dichter mit den Resultaten der Philosophie in Einklang zu setzen und kamen so auf die sich in solchen Fällen von selbst darbietende Allegorie[2]), welcher vor allen die Stoiker eine wissenschaftliche Weihe gaben. Waren sie doch in Folge der grossen Bedeutung, welche in ihrem System die religiöse Idee einnahm, so wie infolge des Zusammenhanges zwischen dieser Idee und der practischen Moral ganz besonders darauf angewiesen. Eben darum konnten sie auch den bestehenden Volksglauben nicht vernichten, sondern mussten ihn als ein wichtiges Element berücksichtigen, und seine eigentliche Bedeutung feststellen[3]). Das Mittel der Allegorie musste aber noch viel mehr in Aufnahme kommen, als die antike Religion nicht mehr einer Klasse von kalten Denkern gegenüber stand, sondern auf Tod und Leben mit der einer soweit fortgeschrittenen Entwicklung des Geistes viel mehr homogenen Religion, sowie dem Fanatismus von Leuten, welche zur Erlangung des Sieges alle Mittel in Bewegung setzten, zu streiten hatte.

1) Z. B. Verworst in der erwähnten Dissertation. Vgl. Schmitt, Rédemption du genre humain annoncée par les traditions de tous les peuples. (trad. de l'allem. par Henrion) Paris 1827, p. 122 ff.

2) Vgl. Gräfenhan, Gesch. der klass. Philologie im Alterth. I, p. 211 ff.

3) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 1, p. 290 f. 300 ff.

In jenen langen und erbitterten Kämpfen diente die Allegorie, mit der ja Jedermann vertraut war, auf beiden Seiten als vorzüglichste Vertheidigungswaffe. Die Heiden griffen zur Allegorie, weil ihre Religion, überwältigt durch die nunmehr reife Kraft des Verstandes, den natürlichen Drang in sich fühlte, sich mit diesem zu vereinen. Als dann in der letzten Phase der antiken Religion sich auch der Zugang zu den positiven, dogmatischen und mehr theologischen Religionen des Orients, welche mehr als der alte naturalistische Mythos mit Abstractionen angefüllt waren, eröffnete, so diente auch dieser Umstand dazu, den Sieg des Christenthumes vorzubereiten. Eine zwar gutgemeinte aber nicht sehr kritische Philosophie breitete ihren Mantel über die gar zu argen Blössen der antiken Götter und Heroen aus, welche doch immer wieder aus den lebendigen Quellen der allgemeinen Cultur vor Jedermanns Augen auftauchten. Dies vermochte nun zwar nicht die antike Religion vor der Niederlage zu bewahren, aber beschützte doch die antike Literatur vor der Christenheit, die entweder noch im Kampfe begriffen war oder ruhig die Früchte ihres Triumphes genoss. Allegorie, Anagoge und Symbol galten im Christenthum selbst für etwas ganz gewöhnliches. Die Aussprüche der Propheten und die Gleichnisse Jesu hatten die Christen längst daran gewöhnt, unter der materiellen Bedeutung der Worte einen tiefen und verborgenen Sinn zu suchen. Selbst die Bibel, die göttliche Basis von Judenthum und Christenthum, welche doch von den Werken der klassischen Dichter so ganz verschieden war, musste sich später vielfach mit den Fortschritten der Erfahrung und Reflexion auseinander setzen. Schon die alexandrinischen Juden machten starken Gebrauch von der Allegorie, um (so sagten sie, denn in Wahrheit thaten sie das umgekehrte) die Philosophie mit der Bibel in Uebereinstimmung zu bringen. Bekannt ist ferner, wie sich die christliche Exegese zu jeder Zeit der Allegorie bedient hat[1]). Man erklärt dieselbe oft ungerechter Weise für das Product einer kalten Berechnung oder einen frommen Betrug zu religiösen Zwecken. Die Allegorie ist ein Mittel, dessen sich gleichsam instinctiv und auf Treu und Glauben diejenigen bedienen, deren Geist zu gleicher Zeit von zwei sich entgegengesetzten, und doch nicht zurückzuweisenden Kräften

1) Schon Celsus, der sich der Allegorie für die heidnischen Mythen bediente, klagte Christen und Juden des Missbrauchs dieses Mittels für ihre Mythen an; IV, 50, 51.

beherrscht wird. Sie ist das Resultat einer dialectischen Hallucination, die aus warmer Ueberzeugung und einer lebhaften und kühnen Empfindung entspringt.

Die Allegorie ward von den Alten bei der Erklärung ihrer Mythen und besonders bei der Darstellung derselben durch die Dichter angewandt, welche ja in Ermangelung eines religiösen Codex die alleinige Autorität für den allgemeinen Glauben waren. Die einzigen alten Poeten jedoch, welche eine vollständige allegorische Auslegung erfuhren, waren, freilich in einer ganz besonderen Weise, Homer und Virgil. Homer war, theils wegen seines vorhistorischen Alters, theils wegen der wunderbaren Kraft seines Genius von jeher die oberste Autorität für den Volksglauben gewesen. Hesiod genoss ein solches Ansehen erst in zweiter Linie, und man begreift, wie Herodot dazu kam, Homer den Vater der griechischen Religion und Moral zu nennen. Die zahlreichen allegorischen Erklärungen Homers, welche von den Philosophen ausgingen, verbreiteten sich daher auch über die Philosophenschulen hinaus [1]). Virgil, der doch Homer gegenüber ein wesentlich moderner Dichter ist, besass lange nicht diese Autorität, und so lange er ein moderner Dichter war, konnte auch sein Gedicht, so viel Maximen man auch aus demselben zog, nicht als eine allegorische Composition betrachtet werden. Seneca sagt uns, was Virgil bei dem Grammatiker und Philosophen [2]) galt. Letzterer suchte in dem Dichter noch keine Allegorien (Seneca würde als Feind der Allegorien sonst davon gesprochen haben), sondern beschränkte sich darauf, die vorhandenen philosophischen Gedanken des Dichters zu entwickeln. Als jedoch der geistige Gesichtskreis ein anderer wurde, und der Dichter eine ganz unverhältnissmässige Bedeutung gewann, blieb auch er nicht von der allegorischen Auslegung verschont. Das geschah indessen nur, weil die Allegorie Mode war, und die zu einer phantastischen Speculation sich hinneigenden Menschen meinten, dass ein so weiser Dichter wie Virgil nothwendig unter den einfachen Sagen der Aeneis etwas tieferes und bedeutenderes verborgen habe. Man erklärte also den Virgil allegorisch, nicht um die antike Religion vor den Angriffen der Christen zu vertheidigen, sondern einzig und allein von einem philosophischen Standpunkte aus, und weil sich eben von der Weisheit Virgils eine so

1) Vgl. Bernhardy, Griech. Litt. II, 1, p. 201 f.
2) Epist. 108, 24—29.

sonderbar übertriebene Vorstellung gebildet hatte. Deshalb bedienten sich denn auch bei seiner Erklärung Heiden wie Christen mit gleicher Ueberzeugung und ohne Polemik, der Allegorie. Der verborgene Sinn, den sie aufsuchten, war rein ethischer und philosophischer, man möchte sagen religiöser Natur und bezieht sich gewöhnlich auf die Schicksale des menschlichen Lebens in seinem Streben nach Vervollkommnung.

Bei dem Verluste so vieler Denkmäler der alten Literatur sind uns heute nur spärliche Reste jener Auslegung geblieben, wie wir schon bei der Erwähnung des Donat, Servius und Macrobius bemerkten. Der beträchtlichste Ueberrest besteht in dem Werke des Fabius Planciades Fulgentius, eines christlichen Schriftstellers, dessen Lebenszeit sich noch nicht genau hat bestimmen lassen[1]), der aber sicher nicht jünger als das 6. Jahrhundert ist. Die Schrift „De Continentia Vergiliana", in welcher Fulgentius nachweist „was Virgil enthält" oder vielmehr „was in ihm verborgen ist" muss als eins der merkwürdigsten Bücher des lateinischen Mittelalters und das am meisten charakteristische Denkmal für den Ruhm des Dichters inmitten der Barbarei der christlichen Zeit gelten[2]). In der Vorrede erklärt der Autor, dass er sich auf die Aeneis beschränken will, weil Bucolica und Georgica von so tiefem mystischem Inhalte seien, dass es unmöglich wäre, denselben ganz zu erfassen.

---

1) Sicher ist nur, dass Fulgentius jünger als der von ihm citirte Marcianus Capella ist, der nach den Untersuchungen seines Herausgebers Eyssenhardt (Leipz. 1866) vervollständigt von L. Müller (Neue Jahrb. f. Phil. u. Päd. 1867 p. 791 f.) etwa um 439 geschrieben haben muss. Was aber den Endpunkt seiner Lebenszeit anlangt, so hat man zu keinem positiven Resultate gelangen können. Zink (der Mytholog Fulgentius, Würzburg 1867) setzt die Redaktion des Mythologicon zwischen 480 und 484 an. Reifferscheid, der sich dabei der von ihm ans Licht gezogenen, und wahrscheinlich demselben Fulgentius angehörenden Schrift: „de aetatibus mundi et hominibus" bedient, setzt die Abfassung des Mythologicon in die Zeit des Königs Hunnerich (523) fest. L. Müller (N. Jahrb. 1867, p. 796) nahm das Jahr 456 an. Jungmann (Quaestiones Fulgentianae in den Acta societatis philologae Lipsiensis, ed. Fr. Ritschelius Lipsiae 1871. I, p. 49 ff.) meint, dass F. um 480 geboren und das Buch Mythologicon 523 oder 524 verfasst sei. Ueber die älteren Ansichten vgl. Lersch „De abstrusis sermonibus." Rom 1844, p. 1 f.

2) „De Continentia" ist publicirt in den Mythographi latini von van Staveren (Lugd. Bat. 1742). Eine moderne kritische und bessere Ausgabe existirt nicht.

Er verzichtet also darauf[1]) weil, wie er meint, ihm das nöthige Wissen dazu fehle, da ja das erste Buch der Georgica sich ganz auf die Astrologie, das zweite auf die Physik und Medizin, das dritte auf die Wahrsagekunst, das vierte auf die Musik bezöge, ja am Ende sogar apotelesmatisch würde, eine Aufzählung, die sich auch bei den Bucolica wiederholt. Der gute Mann will eigentlich als Philosoph gelten, „aber", sagt er, „indem ich die etwas abschmeckend gewordene Schärfe der Chrysippischen Niesswurz bei Seite lasse, will ich mich lieber mit den Musen unterhalten" und hierauf lässt er fünf Hexameter folgen, in denen er für das grosse Werk was er unternimmt die Gunst der Musen anruft, und zwar „aller neun, weil eine nicht genug sein würde[2]). Durch deren Hilfe wird es ihm zu Theil, den Geist Virgils vor sich erscheinen zu sehen. Das Benehmen dieser ehrwürdigen Erscheinung ist höchst imponirend und ernst. Der Dichter ist ganz versunken in den Gedanken neuer Schöpfungen. Mit einer Bescheidenheit, die eigenthümlich von der schwatzhaften Eitelkeit, wie sie sich hier und in den andern Schriften des Fulgentius zeigt, absticht, bittet der Verfasser den Virgil, von seiner Höhe herabzusteigen und ihm die Geheimnisse seiner Poesie zu enthüllen, nicht die tiefsten, sondern nur die, welche der Verstand eines armen Barbaren zu fassen vermag[3]). Virgil verspricht dies, obgleich er nur mit einer fast furchterregenden Strenge und wie im Zorne[4]) zu ihm spricht, ihn auch z. B. beharrlich „Menschlein" anredet. Er erklärt dann, dass er in den zwölf Büchern der Aeneis ein

1) „Bucolicam Georgicamque omisimus in quibus tam mysticae sunt interstinctae rationes etc." p. 738. „.... Ergo doctrinam mediocritatem temporis excedentem omisimus, ne dum quis laudem quaerit nominis fragmen reperiat capitis" p. 739. In der Bibliothek von Padua existirt ein Ms. aus dem 14. Jahrh. mit dem Titel: „Fulgentius super Bucolica et Georgica Vergili" (vgl. Lersch p. 96). Ich habe mich jedoch davon überzeugt, dass der Name des Fulgentius willkürlich hinzugefügt ist. Vgl. meinen Aufsatz in der Revue critique, August 1869, p. 136.

2) „Maius opus moveo, nec enim mihi sufficit una, Currite Pierides etc." p. 740.

3) „Serva istaec, quaeso, tuis Romanis quibus haec nosse laudabile competit et impune subcedit. Nobis vero erit maximum si vel extremas tuas contigerit perstringere fimbrias." p. 742.

4) „Quatinus, inquit, tibi discendis non adipata crassedo ingenii, quam temporis formido periculo reluctat, de nostro torrentis ingenii impetu urnulam praelibabo quae tibi crapulae plenitudine nauseam movere non possit. Ergo vacuas fac sedes tuarum aurium, quo mea commigrare possint eloquia" p. 742.

Bild des menschlichen Leben habe geben wollen. Indem er aber daran geht, diesen philosophischen Gedanken im einzelnen zu entwickeln, hält er sich ziemlich lange bei dem ersten Verse auf, der den Inhalt des Gedichtes zusammenfasst, und kommt erst nach den seltsamsten Umschweifen auf die verborgene Bedeutung der drei Worte „arma, virum, primus" zu sprechen. „Aus drei Stufen", sagt er, „besteht das menschliche Leben, die erste heisst „besitzen"; die zweite: „den Besitz regieren"; die dritte: „das was man regiert, verherrlichen". Diese drei Grade findest du in meinem ersten Verse. „Arma", d. h. Tüchtigkeit, bezieht sich auf das körperliche; „virum" d. h. Weisheit auf das geistige; „primus" d. h. Fürst auf das, was verherrlicht und schmückt; so dass du also hier der Reihe nach, die drei Begriffe ‚haben, regieren und verherrlichen' erhältst. Auf diese Weise habe ich symbolisch das normale Verhältniss des menschlichen Lebens dargestellt; zuerst die Natur, dann die Gelehrsamkeit, endlich das Glück". Darauf beginnt der Dichter den Stoff der einzelnen Bücher zu erklären. Vor Fulgentius scheint er dabei freilich wenig Achtung zu haben; denn er sagt, bevor er weitergehe, wolle er sich überzeugen, dass er nicht etwa arkadischen Ohren predige, und als ob er zweifle, dass jener jemals die Aeneis gelesen habe, frägt er ihn nach einer kurzen Inhaltsangabe des ersten Buches[1]). Fulgentius ist dadurch keineswegs beleidigt, sondern erfüllt den Wunsch des Dichters, worauf denn Virgil wieder fortfährt. Wir beschränken uns indessen hier nur auf einen kurzen Abriss des Ganzen, denn die Albernheiten im Einzelnen durchzugehen, wäre für uns ebenso lästig wie für den Leser.

Virgil erklärt also, dass der Schiffbruch des Aeneas die Geburt des Menschen bedeutet, welcher unter Schmerz und Thränen in das stürmische Leben eingeht; Juno ist die Göttin der Geburt, und Aeolus, ihr Diener, das Verderben[2]). Achates bezeichnet die Schmerzen der Kindheit[3]), der Gesang des Jopas ist der Gesang der Ammen. Die Begebenheiten des zweiten und dritten Buches beziehen sich gleichfalls auf die Kindheit, die begierig ist nach Fabeln und Wundergeschichten. Auch der Cyclop am Ende des

1) „Sed ut sciam me non arcadicis exprompt are fabulam auribus, primi nostri continentiam libri narra." p. 747.

2) „Aeolus enim graece quasi Aionolus id est saeculi interitus dicitur" p. 748.

3) „Achates enim graece quasi ἀχῶν ἔθος id est tristitiae consuetudo." p. 750.

dritten Buches mit dem einen Auge auf der Stirn ist Symbol des geringen Verstandes und des Hochmuthes, welchen Ulysses, das heisst der Verstand, bändigt. Diese Periode schliesst mit dem Tode und dem Begräbnisse des Vaters Anchises, das heisst: das Kind wird mündig. Der nun freie Mensch (viertes Buch) ergibt sich den Genüssen der Jagd und der Liebe. Ein Schwindel (das Ungewitter) bringt ihn zu unerlaubten Verhältnissen (Dido), bis er, vom Verstande (Mercurius) ermahnt, wieder zu sich kömmt; die Flamme der Liebe sinkt in Asche zusammen (Tod der Dido). Im fünften Buche ruft der Geist das Andenken an den Vater zurück und ergibt sich edlen Uebungen (Leichenspiele zu Ehren des Anchises). Der triumphirende Verstand vernichtet die Werkzeuge der Verirrung (Brand der Schiffe). So erstarkt (sechstes Buch), kehrt er zur Weisheit zurück, (Apollo's Tempel), nachdem er zuvor von seinen Hallucinationen befreit ist (Palinurus[1]) und die Eitelkeit abgethan hat (Begräbniss des Misenus)[2]). Mit dem goldenen Zweige, d. h. mit dem Verständniss, welches den Zugang zu den verborgenen Wahrheiten eröffnet, geht er auf philosophische Entdeckungen aus (Eingang in die Unterwelt); da erscheinen ihm zuerst die menschlichen Uebel in ihrer traurigen Gestalt, er überschreitet, geführt von der Zeit (Charon)[3]), die durch die jugendlichen Thaten aufgeregte Welle (Acheron[4]), er hört das Wehgeschrei der sich entzweienden Menschheit (der belende Cerberus) und erlangt endlich die süsse Frucht der Weisheit. So schreitet er fort in der Erkenntniss des zukünftigen Lebens, in der Unterscheidung des Guten und Bösen und denkt über die Leidenschaften (Dido) und Neigungen (Anchises) seiner Jugend nach. Nachdem nun der Geist (siebentes Buch) verständig geworden ist, entwächst er der Zucht des Lehrers (Begräbniss der Amme Cajeta), gelangt in das ersehnte Ausonien, er nimmt an Güte zu[5]), wählt sich zum Weibe die Mühe (Lavinia)[6]) und macht den Guten (Evander) zu seinem Gefährten (achtes Buch). In solcher Genossenschaft lernt er die Triumphe der Tugend über das Böse kennen (Her-

1) „Palinurus enim quasi Planonurus, id est errabunda visio" p. 753.
2) „Misio enim graece obruo dicitur(?); αἶνος vero laus vocatur." p. 753.
3) „Caron vero quasi Cronon id est tempus" p. 756.
4) „Acheron enim graece sine tempore dicitur" p. 756.
5) „Ausonia enim ἀπὸ τοῦ αὐξάνειν dicitur, id est cremento" p. 763.
6) „Et uxorem petit Laviniam, id est laborum viam." p. 763.

cules und Cacus). Nachdem er sich endlich einen Panzer aus seiner glühenden Seele gemacht hat (die von Vulcan geschmiedeten Waffen), stürzt er sich in den Kampf und streitet (neuntes bis zwölftes Buch) gegen die Raserei (Turnus)[1]), welche geführt von der Trunkenheit (Metiscus) und Hartnäckigkeit (Juturna-diuturna), in ihrem Gefolge die Gottlosigkeit (Mezentius, der Verächter der Götter) und die Thorheit (Messapus)[2]) hat. Die Weisheit triumphirt schliesslich über sie alle. — So sonderbar schon der Inhalt des Werkes in dieser gedrängten Uebersicht erscheinen muss, wird man sich doch von der Sonderbarkeit des Originals kaum eine Vorstellung machen können. Es ist klar, dass man für blose Phantastereien keine solide Basis verlangen darf, und doch entbehren sie oft nicht einer gewissen geistigen Feinheit und Schönheit, die sie anziehend machen kann. Allein das Verfahren des Fulgentius ist so gewaltsam und unzusammenhängend, jede Regel des gesunden Menschenverstandes wird so offenbar, man möchte sagen in brutaler Weise mit Füssen getreten, dass man nicht begreift, wie ein gesunder Geist ein solches Narrenwerk im Ernste hat unternehmen können, aber noch weniger, wie gesunde Geister es einer ernsten Ueberlegung für werth hielten. Fulgentius kehrt sich so wenig an irgend ein Gesetz, dass er nicht einmal seine eigenen Fictionen consequent festhält und den Virgil hie und da sprechen lässt, als wäre er Fulgentius[3]). Zu der Gedankenlosigkeit kömmt dann noch die Unwissenheit hinzu, wie wenn Virgil z. B. den Petronius und sogar den noch späteren Tiberianus citirt! Dieser groben Nachlässigkeit muss man es auch zuschreiben, wenn das Buch, so wie wir es besitzen, keinen Abschluss hat; denn der Autor vergisst am Ende ganz, dass er, nachdem Virgil so lange geredet hat, nun selbst wieder auftreten und sich vom Leser verabschieden muss[4]). An ein richtiges Verhältniss der Theile zu einander ist bei dem Werke natürlich nicht zu denken. Ueber den ersten Vers

1) „Turnus enim graece dicitur quasi θοῦρος νοῦς, furibundus sensus" p. 764.

2) „Messapus, quasi μισῶν ἔπος" p. 765.

3) Virgil sagt an einer Stelle: „Tricerberi autem fabulam jam superius exposuimus" (p. 756). In Wahrheit wird hierüber in einem anderen Werke des Fulgentius 'Mythologicon' I, 5 gehandelt."

4) Zink (a. a. O. p. 27) glaubt, dass das Ende des Werkes abhanden gekommen oder das ganze unvollendet ist. Jungmann a. a. O. p. 73, beweist aber, dass weder das eine noch das andere möglich ist. Man sieht deutlich, wie der Autor vom 8. Buche an die Lust verliert und nun auf diese rohe Weise zum Ende eilt.

der Aeneis verbreitet sich der Verfasser mehrere Seiten lang und überspringt ganze Bücher mit zwei Zeilen. Am längsten hält er sich beim sechsten Buche auf, welches, wie wir gesehen haben, schon dem Servius für das tiefsinnigste galt. Von der Sprache darf man kaum reden; sie ist der Abschaum einer unwissenden und geschmaklosen Barbarei, will aber doch in ihren merkwürdig verdrehten und gekünstelten Phrasen, den aus allen möglichen Orten zusammengesuchten und noch dazu falsch angewandten fremdartigen Wörtern für gewählt gelten[1]; die willkürlichen und gleichsam mit der Axt zugehauenen Etymologien dürften sich wol selbst bei keinem alten Schriftsteller wieder finden.

Bemerkenswerth ist, wie Virgil selbst von Fulgentius dargestellt wird; er erscheint als ein mürrischer, finsterer und stolzer Mann, also grade das Gegentheil jener milden, sanften Bescheidenheit, die seine Poesie athmet, die ihm alle seine Biographen beilegen und die Dante so trefflich gezeichnet hat. Für jene barbarischen Geister musste der Idealtypus des Weisen sich mit Finsterniss umhüllen, wie das Wissen der Zeit selbst, das wieder zum poetischen Mysterium zurückgekehrt war, mit dem es begonnen hatte. Wie man nicht nur bei Fulgentius, sondern schon bei Macrobius (besonders in seinem Traum des Scipio), bei Marcianus Capella, Boëthius und so vielen Anderen sieht, erscheint die Gelehrsamkeit immer verbunden mit einer Art von poetischem Rausche. Sie tritt von Aussen an den rohen und unvorbereiteten Geist heran, ihn gleichsam betäubend und fanatisirend, und bewirkt z. B. bei Capella, Boethius und Fulgentius jenes Ineinandermischen von Vers und Prosa. Niemand vermöchte wol in solcher krankhaften Aufgeregtheit jenen Funken von Poesie zu erkennen, welchen der Geist hervorzubringen vermag, wenn er die Wahrheit erschaut. Der grösste Weise musste geradezu als ein mystisches gleichsam überirdisches Wesen erscheinen, und so zeigt sich denn auch Virgil dem Fulgentius. Sieht man genauer zu, so hat sich dieser Typus aus dem entwickelt, was wir schon bei Macrobius und überhaupt bei den Heiden während der Zeit des Verfalles wahrnahmen. Fulgentius that nur noch hinzu, was ihm die Barbarei und Roheit seiner Zeit darbot. Freilich gab es in dieser auch höher begabte Geister, aber von ihm ist der Kreis des profanen Wissens, wie er sich damals vorfand, wol am getreusten dargestellt. Die Grundidee seiner

1) Die Latinität des Fulgentius hat Zink a. a. O. p. 37–62 genau untersucht.

Auslegung kann man nicht originell nennen, da sich dieselbe schon vor ihm bei Andern findet. Noch weniger originell erscheint aber die Idee seines anderen grösseren Werkes, des Mythologicon. Wie viel davon auf seine, wie viel auf anderer Rechnung zu setzen ist, wird nicht leicht zu bestimmen sein. Für unser Thema ist vor Allem der Umstand bemerkenswerth, dass Fulgentius, obgleich er sich als eifrigen Christen zeigt, weder Mythologicon noch De Continentia mit dem apologetischen Zwecke verfasst hat, die heidnische Ueberlieferung mit dem Christenthume zu versöhnen. Nichts spielt auf den Kampf der Christen gegen das Heidenthum an. Von einer Vertheidigung desselben gegen irgend welche Angriffe ist nicht die Rede; die eigentlich bestimmende Grundidee des Werkes ist rein philosophisch und bezweckt die Verschmelzung der alten Mythen nicht mit dem Christenthum, sondern der Philosophie. Das später geschriebene[1]) Buch, „de Continentia“ verhält sich wie ein Anhang zu dem Mythologicon. Bei der Stellung, die Virgil in der damaligen Cultur einnahm, musste naturgemäss, nachdem man angefangen hatte, die Allegorie auf die philosophische Auslegung der zahllosen alten Mythen anzuwenden, ein gleiches sich auch bei der Aeneis wiederholen, die sich aus dem ganzen Sagenkreise als speciell römisch aussonderte. Zu der allgemeinen Vorstellung von der Erhabenheit des Alterthums kam aber hier noch die Idee eines ausserordentlichen Wissens und einer wunderbaren Tiefe des Dichtergeistes hinzu. Darum treten im Mythologicon Urania und Philosophia, in De Continentia Virgil selber redend auf. Fulgentius zeigt sich also als ein Nachfolger der Stoiker, wie der Philosophen und Grammatiker der Verfallzeit; und sein Christenthum hat auf das Werk keinen Einfluss. In De Continentia sieht man deutlich, welche bevorzugte Stellung Virgil bei den Christen einnahm. Es herrscht hier die Meinung, dass er vermöge der wunderbaren Kraft seines Geistes den ethischen und philosophischen Grundsätzen unserer Religion sehr nahe gerückt ist. Wenn er z. B. etwas äussert, was nach dieser nicht zulässig ist, so fällt ihm Fulgentius ins Wort und drückt sein Erstaunen darüber aus, wie der, welcher sagen konnte „Jam redit et virgo etc.“[2]),

---

1) Das geht auch aus der Bemerkung p. 756: „tricerberi autem fabulam jam superius exposuimus“ hervor.

2) „O vatum latiaris autenta! itane tuum ingenium clarissimum tam stultae defensionis fuscare debuisti caligine? qui dudum in Bucolicis mystice persecutus dixeras: „Jam redit et virgo etc.“ p. 761.

in einen solchen Irrthum gerathen kann. Virgil antwortet: „Wenn sich bei mir nicht unter so vielen Wahrheiten der Stoiker auch ein epicuräischer Irrthum fände, so wäre ich kein Heide. Denn die ganze Wahrheit zu erkennen, ist nur Euch gegeben, denen die Sonne der Wahrheit aufging. Doch davon will ich hier nicht reden". Aehnlich sind zwei Stellen, wo Fulgentius mit grossem Eifer Worte der Bibel oder christliche Grundsätze anführt, die mit der Ansicht des Dichters übereinstimmen; aber Virgil geht nur mit Widerstreben auf diese Punkte ein und an zwei anderen Stellen antwortet er lieber gar nicht auf die Einwürfe des Fulgentius[1]). Diese Unterbrechungen, die mit der Grundidee des Werkes gar nichts zu thun haben, ergeben sich ganz natürlich aus der Anschauungsweise der Zeit und stimmen mit dem Ideale des Virgil, wie es damals dem Christen vorschwebte, vollkommen überein. Und so kommt denn der Virgil des Fulgentius, d. h. der Virgil der christlichen Barbarei auf ganz natürliche nicht gewaltsame Weise dazu, Sympathien zu erwecken, welche die Unverträglichkeit zwischen dem Heiden und Christen ausgleichen sollen. Dieses Ideal, in dem sich schon die mittelalterliche Idee offenbart, dass die menschliche Vernunft auch ohne Wunder und Offenbarung zu Grundsätzen kommt, die dem christlichen Geiste gleich stehen, ist aber nur ein rohes Vorspiel dessen, was die Poesie Dante's zur höchsten Höhe erhoben hat.

So sehr sich Fulgentius bemüht, als Gelehrter oder Denker zu erscheinen, ist er doch nichts weniger als ein solcher. Um seinem Wissen ein überraschendes Ansehen zu geben, scheut er sich nicht, Namen von Autoren und Werken zu erfinden, die es niemals gegeben hat[2]); ein alter Kunstgriff übrigens, dessen man sich mit Erfolg schon in mehr erleuchteten Zeiten bediente[3]), aber besonders in der Verfallzeit und im Mittelalter[4]). Fulgentius erscheint unter den allegorischen Auslegern, unter welchen sich auch

---

1) P. 743, 746, 753, 755.

2) Vgl. Lersch, a. a. O. p. 19 ff. Zink, a. a. O. p. 75 ff.

3) „Unde improbissimo cuique pleraque fingendi licentia est, adeo ut de libris totis et auctoribus ut succurrit, mentiantur tuto, quia inveniri qui nunquam fuere non possunt." Quintil. I, 8, 21.

4) Bekannt ist u. a. dafür der Cosmograph von Ravenna. Vgl. ausserdem Hercher, „Ueber die Glaubwürdigkeit der neuen Geschichte des Ptolemäus Chennus" in den N. Jahrb. f. Phil. u. Paed. 1853. Suppl. I, p. 269 ff.; Zeller, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, p. 297 ff.

wirklich bedeutende Leute finden, gegen seine Vorläufer und Nachläufer gehalten, wie eine Carricatur. Und doch war er zu sehr Kind seiner Zeit, als dass ihm diese nicht hätte Beifall spenden sollen. Das naive Mittelalter glaubte in ihm einen Mann von grosser und tiefer Gelehrsamkeit zu sehen. Wie man seine Werke schätzte und gebrauchte, beweisen die vielen erhaltenen Handschriften. Siegbert von Gembloux (11. Jahrhundert) ist fast erschrocken über so viel Wissensschärfe[1]) und bewundert den Mann, der es verstanden hat, „in dem Kothe Virgils Gold aufzusuchen[2])"! Im Scholiasten des Germanicus und auch in Hygin's Fabeln finden sich Stellen, die aus dem Mythologicon interpolirt sind. Der zweite und dritte vaticanische Mythograph haben ebenfalls mehr oder weniger den Fulgentius benutzt; eine Thatsache von Bedeutung, wenn man bedenkt, dass die Fabeln Hygin's, wie die des vatikanischen Mythographen (besonders des ersten) jedenfalls Schulbücher waren[3]).

Diese allegorische Auslegung gedieh ziemlich gut selbst noch unter der kalten Sonne der Scholastik. Bernhard von Chartres behauptete in seinem Commentare zu den ersten sechs Büchern der Aeneis, dass „Virgil als Philosoph die Natur des menschlichen Lebens schildere . . . . . so wie das Thun und Leiden des Geistes, der sich auf kurze Zeit im Körper befinde[4])." Denselben Gedanken nahm auch einer der bedeutendsten Männer des 12. Jahrh., Johann von Salisbury auf. Er bemerkt, dass Virgil „unter dem Schleier der Mythen die Wahrheit der ganzen Philosophie darstellt[5])" und

---

1) „Hic certe omnis lector expavescere potest acumen ingenii eius qui totam fabularum seriem secundum philosophiam expositarum transtulerit vel ad rerum ordinem, vel ad humanae vitae moralitatem." De script. eccles. c. 28.

2) „Qui totum opus Vergili ad physicam rationem referens, in lutea quodammodo massa auri metallum quaesivit." Ebendas.

3) Vgl. Zink, a. a. O. p. 13 ff. Bernhardy, Grundr. d. r. Litt. p. 868.

4) „Scribit enim (Vergilius) in quantum est philosophus humanae vitae naturam. Modus vero agendi talis est: sub integumento describit, quid agat vel quid patiatur humanus spiritus in humano corpore temporaliter positus etc." Vgl. Cousin, Ouvrag. inéd. d'Abélard p. 283 ff.

5) „Procedat poeta Mantuanus, qui sub imagine fabularum totius philosophiae exprimit veritatem." Polycratic. VI, c. 22; „Vergilium in libro (Aeneidos) in quo totius philosophiae rimatur arcana." Polycratic. II, c. 15.

findet in den sechs ersten Büchern der Aeneis auch die Entwicklung der menschlichen Natur geschildert. Nach ihm ist Aeneas der Geist als Bewohner des Körpers, „denn Ennaios heisst Bewohner.“ Im Schiffbruche des ersten Buches erkennt er die Schicksale der Kindheit, die auch ihre Stürme habe; im zweiten Buche das Wachsthum und die unschuldige Neugier der Jugend, die viel Wahres und Falsches lerne; im dritten die Jugend in ihren Irrthümern, im vierten die unerlaubte Liebe; im fünften die männliche Reife und das Nahen des Alters; im sechsten endlich das Erkalten der Leidenschaften, das Abnehmen der Kräfte und das höchste Greisenalter[1]). Wie aber Donat einstmals in der Reihenfolge, in welcher Virgil seine drei Werke schrieb, eine Beziehung auf die drei grossen Stufen der Menschengeschichte zu finden meinte, so entdeckte man im Mittelalter darunter die von der damaligen Philosophie allgemein angenommenen drei psychologischen Kategorien des Lebens; das beschauliche Leben in den Bucolica, das empfindende in den Georgica und das thätige in der Aeneis[2]). Es gab kein Buch, keine Erzählung in jener Zeit, worin man nicht eine moralische oder philosophische Auslegung versucht hätte, und ganz allgemein war die Lehre von den vier Bedeutungen, die man in jeder Schrift finden könne: nämlich die „wörtliche“, die „allegorische“, die „moralische“ und die „anagogische“ Bedeutung. Es war wie eine fixe Idee, welche die Geister gefangen hielt, in jedem Dinge verborgene Beziehungen aufzusuchen; und so blieb denn die Allegorie, nachdem sie zur Vereinigung zwischen Philosophie und poetisch religiösen Erfindungen des Alterthums gedient hatte, nachdem sie zwei streitenden Religionen zur Vertheidigung gedient hatte, als ein unter dem Rüstzeuge der Theologie am meisten gebrauchtes Mittel, das sich besser als für die alte Philosophie für die Dialectik des Christenthums verwenden liess. Sie bildete einen wichtigen Bestandtheil jener zwar gebrechlichen doch nützlichen Brücke der Scholastik, die

---

1) Polycratic. VIII c. 24. Vgl. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, p. 97 f.

2) „Et sciendum est quod Vergilius considerans trinam vitam, scilicet, contemplativam voluptuosam et activam, opera tria conscripsit, scilicet Bucolicam per quam vitam contemplativam demonstrat, et Georgicam per quam vita voluptuosa intelligitur .... et Aeneidos per quam datur intelligi vita activa.“ Comm. in Verg. Aen. Cod. Bibl. S. Marc. Venet. cl. XIII (lat.) n. 61; col. 3. Dieselben Worte aus einem Codex der Wiener Bibliothek (14. Jahrh.) bei Zappert, a. a. O. p. 16.

von der mönchischen Theologie zur Laienspeculation hinüberführte. Die Allegorie blieb nicht nur ohne Widerspruch in der Auslegung der Schriftsteller wie in der Logik bestehen, sondern der Geist fühlte sich auch in seinen wirklich poetischen Schöpfungen ganz natürlich zur Allegorie hingezogen, wie wir aus der Divina Comedia sehen. Dante spricht im Convito ausführlich von dieser Doctrin und unterlässt nicht, dabei Virgils zu gedenken. „Il figurato, che del diverso processo delle etadi tiene Virgilio nell' Eneide". In demselben Buche erklärt er auch die allegorische Bedeutung der Aeneis fast ebenso wie Johann von Salisbury[1]; und noch in der Renaissance haben so hervorragende Leute wie Leon Baptiste Alberti und Christophorus Landinus die allegorische Auslegung auf Virgil angewandt[2].

Neuntes Capitel.

Obgleich sich in den Schulbüchern einige Mythen auf allegorische Weise nach dem Mythologicon des Fulgentius interpretirt finden, darf man doch nicht glauben, dass die allegorische Auslegung der Aeneis in „De Continentia" in jenen Elementarschulen der Grammatik benutzt wurde, in denen Virgil das Hauptlesebuch war. Nach geheimen Bedeutungen und wunderbaren Wissenstiefen suchten doch in dem Dichter nur Leute, die nicht grade für die Schule schrieben, sondern über derselben stehen wollten[3]. Wenn der Lehrer derartiges hätte auseinander setzen wollen, so wäre er zu einem Specialcursus über Virgil verpflichtet gewesen. Er hätte die ganze Aeneis in einer Weise erläutern müssen, welche dem Zwecke des Elementarunterrichtes in der lateinischen Grammatik, wozu eben die Auslegung Virgils dienen sollte, widersprochen hätte. Es wäre interessant, die Schulen des Mittelalters, die Lehrer und ihren Unterricht kennen zu lernen und zu sehen, wie man dabei Virgil benutzte, und welche Vorstellung sich die Schüler von ihm machten. Aber auf diesem damals sehr bescheidenen

---

1) Convito, IV, 24, 26.

2) Christoph. Landini Disputation. Camaldul. lib. III, IV, (in P. Vergili Maronis allegorias).

3) Keiner wird die Worte des Fulgentius, die dieser an Virgil richtet, für ernst halten: „tantum illa quaerimus levia quae mensualibus stipendiis grammatici distrahunt puerilibus auscultationibus." (p. 742). Das ist nur eine Hyperbel mit der der Verfasser die tiefen Abgründe des Wissens bei Virgil sowie seine eigne Bescheidenheit davor ausdrücken will.

Zweige der geistigen Thätigkeit liegt die dichteste Finsterniss des Mittelalters ausgebreitet, und eine nur schwache Idee davon geben uns die zahlreichen Denkmäler des Unterrichtes jener Epoche, die Grammatiken, sowie die Commentare zu Virgil und anderen Schriftstellern.

Sehr beträchtlich ist die Zahl der grammatischen Schriften, die nach dem Falle des Reiches während des Mittelalters entstanden sind und theils von Leuten, die durch ihre Thätigkeit auf anderen damals wichtigeren Gebieten sehr berühmt waren, theils von Grammatikern von Fach verfasst wurden. Die Schöpfungen der einen sind so werthlos wie die der anderen, aber natürlich noch unbekannter, obgleich viel gebraucht, die der zweiten Klasse. Schriften dieser Gattung prätendiren so wenig Originalität, beschränken sich auf einen so handwerksmässigen Gebrauch der den geistigen Lebenszielen der Zeit gegenüber so wenig in Betracht kömmt, dass sie oft gar keinen Verfassernamen haben. Bekannter sind schon die Autoren, die sich in der kirchlichen Literatur auszeichneten und bei dieser ihrer Thätigkeit sich aus irgend welchen Gründen veranlasst fanden, zur Grammatik herabzusteigen. Bei den wenigsten lässt sich, weil sonstige äussere oder innere Kennzeichen fehlen, das genaue Alter bestimmen. Viele sind gewiss nicht anonym erschienen, aber bei dem fortwährenden Copiren der Schriften für den Schulgebrauch sind die Namen der Verfasser verloren gegangen. Man betrachtete eben diese Bücher als gemeinsames Eigenthum und erlaubte sich daher nach Gutdünken Kürzungen, Erweiterungen und Veränderungen. Das dauerte bis zum Ende des Mittelalters. Im 13. Jahrh. bat Alexander von Villedieu in dem Prologe zu seinem Glossar in Versen, die Aenderungen oder Zusätze zu seinem Werke nur mässig am Rande zu machen und beklagt sich dabei über diesen Missbrauch[1]). Einen wirklich philologischen Zweck verfolgte man ja nicht; nur der practische war noch massgebend. So schrieben Cassiodor, Isidor und die Gelehrten der irländischen und angelsächsischen Schule Beda, Aldelm, Clemens u. a., sowie diejenigen, welche durch Carl den Grossen aufgemuntert waren, Smaragdus, Alcuin und Rabanus Maurus, ihre Grammatiken nur für die Schulen. Auch die von der Scholastik beeinflussten Bücher über die Theorie der Grammatik haben vom 12. bis 15. Jahrh.

1) „Si quaecumque velit lector addat seriei
Non poterit libri certus sic textus haberi."
S. Thurot, a. a. O. p. 32.

keinen philologischen Werth. Bei diesen Zuständen war es schon ein Verdienst, wenn überhaupt etwas geschrieben wurde; um das ‚wie' kümmerte man sich nicht. Wenn aber selbst hervorragende Männer von solcher Geistesarmuth waren, so erschrickt man bei dem Gedanken an die Barbarei und Unwissenheit, welche unter den Elementarlehrern vom gewöhnlichen Schlage herrschen musste.

Der allgemeine Gesichtskreis war in der That so niedrig, dass es den Lehrern ebenso schwer ward, etwas verständiges vorzutragen, wie den Schülern, von den Lehrern etwas zu profitiren. So kürzt, beschneidet und vermindert man denn auf alle mögliche Weise den alten Stoff: „pro fratrum mediocritate", wie es bescheiden auf dem Titel eines fälschlich dem Augustin zugeschriebenen Donatcompendiums heisst[1]). Bei einem gleichen Werke, welches den Namen des Beda trägt, finden sich als Vorwort folgende charakteristische Bemerkungen[2]): „Das Buch des Donat ist von Vielen derartig verdorben worden, indem Jedermann nach Gefallen aus eigener Erfindung oder von andern zufügte, Declinationen, Conjugationen und ähnliches einschaltete, dass nur die ältesten Handschriften den ursprünglichen Text darbieten. Damit man aber nicht meint, dass wir eben so gehandelt haben, wollen wir hier bemerken, wesshalb wir die vorliegende Schrift verfasst haben. Alle wissen, dass Donat seine „Ars prior" für den Schulunterricht in Fragen und Antworten abgefasst hat, wie er es eben für die zu seiner Zeit vorhandenen Fähigkeiten für gut hielt. Da wir und andere nun aber so stumpf und unwissend geworden sind, dass wir meist weder fragen noch antworten können, so haben wir im Verhältniss der Dürftigkeit unserer Ansprüche dieses Büchlein geschrieben, das zwar für mehr unterrichtete nicht nöthig, aber doch für die weniger fähigen nützlich sein wird."

Als Carl der Grosse noch vermittelst des überall herrschenden Lateins die alten Studien wieder erweckte, kam allmälig das vulgäre Neulatein auf, wie früher das vulgäre Latein der nicht-

---

1) Ars S. Augustini pro fratrum mediocritate breviata, bei Keil, Gr. lat. V, p. 494.

2) Cunabula grammaticae artis a Beda restituta bei Beda, Opp. I, p. 2. Im Kataloge der Werke Beda's ist die Schrift nicht verzeichnet. Vgl. Wright, Biogr. brit. lit. anglo-sax. per. p. 271 ff. Die von uns citirte Einleitung findet sich ohne Namen des Autors auch unter den Grammatici latini bei Keil (V, p. 325), dem das Vorhandensein derselben bei Beda entgangen zu sein scheint.

lateinischen, keltischen oder germanischen Stämme. Und während die Cultur immer tiefer sank, die Völker mit einander im heissesten Kampfe lagen, traten auch schon die Nationalitäten, die früher in der römischen Welt zu einer Einheit verschmolzen waren, in ihren verschiedenen Eigenthümlichkeiten wieder auseinander. Die Grammatiker hatten daher doppelte Mühe, die dem Latein schon fast Entfremdeten zu diesem wieder zurückzuführen. Die Meisten von ihnen waren von nicht lateinischer Abkunft, hatten bereits ein eigenes Nationalbewusstsein und bekannten oft selbst, wenn sie lateinisch schrieben, ihre eigene, ihnen dabei sehr hinderliche Barbarei[1]). So herrscht denn in dem Wuste jener grammatischen Schriften eine Unwissenheit und Gedankenverwirrung, von der man sich kaum eine Vorstellung machen kann. Die Latinität ist roh, schwankend und ganz getrübt durch den Einfluss des „Usus"[2]), d. h. jenes barbarischen, besonders in der kirchlichen Literatur angewandten Lateins, der ja von Leuten, die selbst unfähig waren, sich auf einen nicht kirchlichen Standpunkt zu stellen, sogar grammatische Autorität zuerkannt ward[3]). Der Mangel eines festen Kriteriums

---

1) „.... et inrisione dignum arbitrabar.... romanae urbanitatis facundia disertissimis rhetoribus, me poene de extremis Germaniae gentibus ignobili stirpe procreatum.... inter talium dissona decreta virorum ex persona iudicis disputando judicare" Anon. Gramm. (cod. saec. XI) bei Keil, De quibusdam grammaticis p. 26. Ekkehart IV sagt in seiner Schrift, De lege dictamen ornandi:

„Teutonicos mores caveas nova nullaque ponas;
Donati puras semper memorare figuras."

Vgl. Haupts Zeitschr. f. deutsch. Alt. N. F. II, p. 33. „proprietas autem eiusdem verbi latinis magis patet quam barbaris." Ebend. p. 52. Bemerkenswerth ist, welche Rücksicht Gozbertus (De Mirac. S. Galli bei Pertz, Mon. Germ. II, p. 22) nimmt: „si quidem nomina eorum qui scribendorum testes sunt vel fuerunt, propter sui barbariem, ne latini sermonis inficiant honorem, praetermittimus." Nicht so Elmoldus Nigellus, welcher sich sehr unbedenklich in Versen wie die folgenden Luft macht (Carm, I, 373 ff.):

„Parte sua princeps Wilhelm tentoria figit
Heripreth, Liuthard, Bigoque sive Bero,
Santio Libulfus Hilthibreth atque Hisimbard
Sive alii plures quos recitare mora est."

2) „Duplex est grammatica; nam est quaedam quae dicitur analogica et alia quae dicitur magis usualis." S. Thurot, a. a. O. p. 211.

3) Die Grammatik zu misshandeln vermochten christliche Schriftsteller schon in alter Zeit, wie ihnen die Heiden vorwarfen. Man sehe bei Arnobius (Adv. gent. I, 59), auf wie rohe Weise dieser dabei die Christen vertheidigt.

bewirkte ein allgemeines Schwanken, und während alles auf Autoritäten beruhte, hatte man selbst gar keine einigermassen richtige Vorstellung von diesen[1]). Man tappte im Finsteren herum, und folgte den Worten jedes beliebigen Buches, ohne sich an Widersprüche zu kehren.

Es ist ein verzweifeltes Unternehmen, heute dem Wege nachspüren zu wollen, den man damals bei diesen Arbeiten einschlug. Wer sich aber einigermassen in dieser babylonischen Verwirrung zurecht gefunden hat, wird sich nicht wundern, wenn er aus derselben jene monströse Erscheinung, die zugleich unser Gelächter wie unser Mitleiden erregen kann, „den Virgil von Toulouse"[2]) sich erheben sieht. Er ist vielleicht der einzige originelle Grammatiker des Mittelalters, aber seine Originalität macht doch mehr den Eindruck einer grotesken Ironie. Gedanken, Thatsachen, Namen von Autoren, Worte, Regeln, Theorien erfindet seine fruchtbare Phantasie; er unterscheidet zwölf Arten Latein und setzt den Virgil in die Zeiten der Sindfluth. Und dieser merkwürdige Mann, der die erste grammatische Autorität sein will, nennt sich Virgilius Maro! Noch Niemand ist im Stande gewesen, seine Persönlichkeit ganz zu erklären; man bleibt in der That perplex vor

---

1) Notker Balbulus, einer der vielen Mönche dieses Namens, von St. Gallen, wichtig für die Geschichte der Studien des Mittelalters, sagt von der Grammatik des Alcuin in seinem „dialogus de grammatica": „Alcuinus talem grammaticam condidit ut Donatus, Nicomachus, Dositheus et noster Priscianus in eius comparatione nihil esse videantur." Vgl. Maitre, les écoles épiscopales et monastiques de l'occident etc. (Paris 1866) p. 220.

2) Einige Schriften dieses Autors hat zum ersten Male Mai, Class. auctores V, p. 1 ff. publicirt, andere Hagen, Anecdota Helvetica p. 189. ff. — Ueber denselben ist ausser den Bemerkungen Mai's und Hagens (s. auch Jahrb. f. Phil. 1869 p. 732 f.) zu vergleichen Osann, Beitr. z. gr. u. röm. Litt. II, p. 131 ff.; Quicherat, Fragm. inéd. de littérat. latin. in der Bibl. de l'école des chartes II, p. 130 ff; Wuttke, Ueber die Aechtheit des Aethicus p. 49; Ozanam, La civilisation chrétienne chez les Francs p. 420 ff. Haase, De medii aevi studiis philologicis p. 8; Keil, De quibusd. gramm. inf. aet. p. 5. Der Autor ist zu eigenthümlich, als dass sich viele Gelehrten mit ihm ernstlich haben abgeben wollen. Es gibt noch keine vollständige Ausgabe seiner Werke. Mein Versuch für ein solches Unternehmen unbekannte Hdss. französischer Bibliotheken zusammenstellen, wurde durch die Ereignisse vorläufig unterbrochen. Das Alter jenes Virgil ist unbekannt. Man meint, dass er im 6. Jahrhundert gelebt habe; ältere Hdss. als das 10. Jahrhundert kenne ich nicht.

so thörichten Phantasien. Einen Charlatan kann man ihn gar nicht nennen, wenn man den Umfang seines Werkes bedenkt, das von dem herrschenden Gedankenkreise völlig losgerissen ist. An eine Satire zu denken verbietet aber Art und Ton der Schrift. Man nennt ihn excentrisch oder verrückt, begreift aber dann nicht, dass sich im ganzen Mittelalter nicht nur keine einzige Stimme gegen ihn erhebt, sondern dass er wie andere Grammatiker in zahlreichen Manuscripten verbreitet ist, ja dass Beda, der Irländer Clemens und Andere ihn im Ernste als Autorität citiren. Dazu kommt, dass sich in einer anonymen Schrift unter dem Titel „Hisperica famina“[1]) und in dem „Polyptychum“ des Atto von Vercelli[2]) eine sonderbare aber conventionelle Latinität findet, die an jenen Virgil erinnert, der also vielleicht gar eine angesehene Schule gebildet hat. Wir stehen hier in der That vor einer rein pathologischen Erscheinung, welche uns den Zustand der Fäulniss zeigt, in dem sich die klassischen Studien im Mittelalter befanden. Nirgends entdeckt man da die Thätigkeit der Vernunft; eine krankhafte Schlaffheit, die jedes Wissen ertödtet, beherrscht das von phantastischen Träumereien erfüllte Gemüth.

Die ersten Grammatiker blieben immer Donat, Priscian, Charisius, Diomedes und die anderen Compilatoren der Verfallzeit. Um sie gruppirt sich die Schaar derer, die nur von ihnen zehrten oder neue Irrthümer hinzufügten; wahrhaft erstaunlich ist die die Zahl derjenigen, welche den Donat abkürzten, umarbeiteten und commentirten. Die Confusion ging dabei so weit, dass man die Phantastereien des Grammatikers Virgil ganz wie den Donat und Priscian citirte[3]). Dieselbe Verwirrung offenbart sich auch bei der Exemplification der grammatischen Lehren und der Erklärung der Schulautoren. Noch immer herrscht Virgil dabei als erste Autorität und erster Classiker der Schule[4]). Aber zu den alten Schriftstellern, welche man früher auf ihn folgen liess, haben sich als Muster der Latinität Dichter und Schriftsteller von unterstem Range gesellt: Prudentius, Iuvencus, Sedulius, Avitus, Prosperus, Paulinus

1) Publicirt von **Mai**, Class. auctores V, p. 479 ff.

2) Publicirt von **Mai**, Scriptorum vett. nova collectio VI, p. 43. ff.

3) Man vgl. besonders die von **Hagen**, Anecdota Helvetica p. 62 ff. publicirte Grammatik eines Anonymus aus einem Codex des 10. Jahrhunderts.

4) „Latinae quoque scientiae valde potatus rivulis, etiam proprietate partium aliquis eo melius nequaquam usus est post Vergilium.“ **Faric.** Vit. Aldhelmi fol. 140, b.

und Lactantius. Das begann freilich schon zu Isidor's Zeiten. In dem Buche „De dubiis nominibus“, dessen älteste Handschriften ins 9. Jahrh. zurück reichen[1]), werden nach Virgil Prudentius, Iuvencus und Varro am meisten citirt[2]); dann folgen Paulinus, Lactantius, Sidonius u. s. w. Manchmal vereinigt ein Manuscript Glossen über Dichter, die in gar keiner Beziehung zu einander stehen, wie z. B. über Virgil und Sedulius[2]). Von den christlichen Dichtern wurde in den Schulen am meisten Prudentius gelesen, „Prudentissimus Prudentius“, wie ihn Notker Balbulus nennt[3]). Er ist unter den Christen wol der bemerkenswertheste Nachahmer Virgils. Von seinen zahlreichen Manuscripten stammt das eine sogar aus dem 6. Jahrh. Aber auch den Text der Vulgata erlaubt sich die fromme Barbarei jener Grammatiker neben den Dichtern und Kirchenvätern als Autorität für die Sprache zu citiren, weil er vom heiligen Geist geschrieben ist, „welcher mehr weiss als Donat“[4]).

Smaragdus ist so unwissend, dass er die beiden Citate des Donat „Eunuchus Comedia“ und „Orestis Tragödia“ für die Namen von zwei Schriftstellern nimmt. Vom Griechischen wissen diese Leute so wenig, dass sie nicht die gewöhnlichsten Ausdrücke zu erklären verstehen und oft ganz überraschende Etymologien erfinden. „Poëma“ soll nach Remigius von Auxerre (9. Jahrh.) „Positio“ und „Emblema“ „Habundantia“ heissen[5]). Von den lächerlichen Fragen, die man aufwirft, den eingebildeten Schwierigkeiten, den sonderbaren Auflösungen kann man sich gar keinen Begriff machen. Oft wird ein Autor an Stelle des andern

---

1) Gramm. lat. ed. Keil V, p. 567 ff.

2) Gloss. in Vergilium et Sedulium, Ms. (9. Jahrh.) der Bibliothek von Laon. Vgl. Catalogue génér. des Mss. des bibl. publ. des départ. vol. I, p. 250.

3) „Si vero etiam metra requisieris, non sunt tibi necessariae gentilium fabulae, sed habes in Christianitate prudentissimum Prudentium de Mundi exordio, de Martyribus, de Laudibus Dei, de Patribus novi et veteris Testamenti dulcissime modulantem.“ Notker Balbulus, De interpretibus divinar. scripturar. c. 7, bei Pez, Thes. anecd. I, p. 9.

4) „In his omnibus Donatum non sequimur, quia fortiorem in Divinis Scripturis auctoritatem tenemus.“ Smaragd. bei Thurot a. a. O. p. 81; „de scala et scopa et quadriga Donatum et eos qui semper illa dixerunt pluralia non sequimur, quia singularia ea ab Spiritu Sancto cognovimus dictata.“ Ebend.

5) Vgl. Thurot, a. a. O. p. 65 ff., werthvoll für die Kenntniss der Grammatiker des Mittelalters.

citirt. Wohin sich der Verstand dieser Leute verirren konnte, sieht man daraus, wenn sie auch die Grammatik, wie oft geschah, mystisch erklärten und wenn z. B. ein Anonymus des 9. Jahrh. bei den drei Personen des Verbums an die Personen der göttlichen Trinität[2]), oder wie Smaragdus bei den acht Redetheilen an die biblischen Zahlen denkt[3]). Wie ernst man es aber mit dem Studium der Orthographie nahm, geht trotz der zahlreichen Abhandlungen über diesen Stoff, zur Genüge aus den vielen Manuscripten hervor, in denen sich die vulgäre Aussprache des Landes, dem der Abschreiber angehörte, erkennen lässt[4]).

Noch schlimmer ist die Verwirrung, Willkür und Unwissenheit, die sich in den auf uns gekommenen Commentaren der Schriftsteller zeigt. Auch hier kam es nur auf ein hastiges Abkürzen, Umgestalten und Interpoliren an. Wie unter den Grammatikern Donat und unter den Dichtern Virgil die erste Stelle einnahm, so herrschte in der Schule unter den Auslegern Servius, der Trabant des grossen Dichters. Aber die Masse von Noten, die seinen Namen tragen, gehören doch zum grossen Theil erst dem Mittelalter an, das bis zum 15. Jahrh. nicht müde ward, seinen Text zu interpoliren und zu verderben.

---

6) Einige Beispiele bei Keil, De quibusd. gramm. lat. inf. aet. p. 16.

2) „Personae autem verbis accidunt tres. Quod credo divinitus esse inspiratum, ut quod in Trinitatis fide credimus in eloquiis inesse videatur.“ Anon. Ms. saec. IX, bei Thurot, a. a. O. p. 65.

3) „Multi plures multi vero pauciores partes esse dixerunt. Modo autem octo universalis tenet ecclesia; quod divinitus inspiratum esse non dubito. Quia enim per notitiam latinitatis maxime ad cognitionem electi veniunt Trinitatis, et ea duce regia gradientes itinera festinant ad superam tenduntque beatitudinis patriam, necesse fuit ut tali oraculo latinitatis compleretur oratio. Octavus etenim numerus frequenter in divinis Scripturis sacratus invenitur“. Smaragd. bei Thurot, a. a. O. p. 65.

4) Vgl. Schuchardt, Der Vokalismus des Vulgärlateins I, p. 17 ff. Bemerkenswerth für die barbarische locale Aussprache sind einige Manuscripte der Seminarbibliothek von Autun, die aus der Zeit vor Carl dem Grossen herrühren und mit den Inschriften von Autun zu vergleichen sind. Vgl. Cat. gén. des Mss. des bibl. publ. des départ. I, n. 20, 21, 23, 24, 27, 107. — Die religiöse Idee macht sich sogar bei der Orthographie geltend. Hildemar (9. Jahrh.) bemerkt in seinem Commentare zu der „Regula S. Benedicti“: „sunt multi qui distinguunt voluntatem per *n* attinere ad Deum et volumtatem per *m* ad hominem, voluptatem vero per *p* ad diabolum.“ Vgl. Schuchardt, a. a. O. p. 4 f.

Ausser diesem so interpolirten Servius, Donat und Asper enthalten die Bibliotheken noch viele andere mittelalterliche Commentatoren zu Virgil und andern Schriftstellern. Die grosse Geduld der heutigen Philologen hat es indessen noch nicht vermocht unter dieser enormen Masse von Erklärungen das heraus zu suchen, was möglicherweise aus alten Quellen geflossen ist. Die von Hagen herausgegebenen Berner Scholien[1]) machen es wahrscheinlich, dass sich noch manches Interessante darunter finden liesse. Aber in all diesen Werken des Mittelalters zeigt sich eine derartige Unwissenheit, dass man öfters verwundert fragen möchte, ob der Autor bei Verstande war. Was soll man dazu sagen wenn z. B. „efficiam" mit „effigiem, imaginem" erklärt wird[2]), oder wenn man an Stelle des „Quo te, Moeri, pedes" liest „Quot Emori pedes", und darin eine Anspielung auf die vier Füsse eines arabischen Pferdes mit Namen Emoris gefunden wird[3])? Ein anderer beginnt seinen Commentar zu den Bucolica mit diesen Worten: „Zu jener Zeit, als Julius Caesar der Herrscher des Reiches war, herrschte Brutus Cassius über die zwölf Gaue der Etrusker; es brach aber ein Krieg aus zwischen Caesar und Brutus Cassius, bei dem sich Virgil befand, und Brutus ward besiegt. Darauf wurde Julius mit einem Schemel erschlagen[4])". In einem andern Commentar, den ich in einer Handschrift zu Venedig fand, werden die auch von Servius besprochenen drei Stilarten folgendermassen unterschieden: „Der erhabene Stil ist der, welcher von hohen Personen handelt, von Königen, Fürsten, Baronen, das ist der Stil der Aeneis. Der mittlere Stil handelt vom Mittelstande und zeigt sich in den Georgica. Der niedrige Stil handelt von den Personen untersten Ranges z. B. den Hirten; dies ist der Stil der Bucolica[5])." Ein Commentator des Juvenal

---

1) Scholia bernensia ad Vergili Georgica atque Bucolica ed. Herm. Hagen Lips. 1867. (Aus den Supplementen zu den Jahrb. f. Phil.) vgl. p. 696 ff.

2) Ad. Ecl. III, 51, Efficiam „pro effigiem, imaginem" Scholl. Bern. p. 769.

3) Ad Ecl. IX, 1: „alii dicunt: Emoris, equus velocissimus Saracenorum, quem interdum accipi potest: Quod Emori pedes, id est, utinam quattuor ut me in urbem cito veherent ad accusandum Cladium" (sic!) Scholl. Bern. p. 827.

4) Vgl. Catal. gén. des Mss. des bibl. publ. des dép. I, p. 428; und Haase, De medii aevi studiis philologicis, p. 7.

5) „Stilus in hoc opere est sublimis.... nam est monendum quod triplex est stilus, scilicet sublimis, mediocris, et infimus. Sublimis stilus est qui tractat de sublimibus sive maximis personis et regibus, principi-

strozt förmlich von derartigen Unsinnigkeiten[1]): „Elenchus", sagt er, bedeutet Titel des Buches, und kommt vom griechischen „elcos" (sic!), welches Sonne heisst, „weil der Titel sein Licht wirft auf die ganze Schrift, so wie die Sonne die ganze Welt erleuchtet;" „Provincia" hat adverbiale Bedeutung und heisst „schnell", ausserdem bedeutet es auch „Vorsehung, Gegend und Vaterland;" „circenses" ist abzuleiten von „circum enses, weil auf der einen Seite der Strom floss, man auf der andern die Schwerter aufstellte und in der Mitte die Wettläufe stattfanden[2])". Viele Irrthümer erklären sich aus der Thatsache, dass das Latein nicht mehr in Gebrauch war und die Volkssprache die Ueberhand bekam. In Ländern, wo man noch lateinisch oder neulateinisch sprach, wäre es nicht möglich gewesen, wie jener wol deutsche Scholiast des Juvenal thut[3]), „umbella" für eine Art von grünen Steinen zu nehmen, oder zu sagen, dass „asparagus" ein kleiner Fisch oder eine Art von Pilz sei. Dass den nicht lateinischen Völkern das Latein sehr sauer wurde, beweisst, dass man sich vom 7. Jahrh. an, an Stelle des lateinischen in den Glossen des keltischen und germanischen bediente; für die lateinischen traten jetzt keltische, angelsächsische und althochdeutsche ein, die eben dadurch für die Kenntniss jener Sprachen sehr wichtig sind und sich bei der Bibel, den kirchlichen Schriftstellern, sowie klassischen und christlichen Dichtern finden[4]). Unter letzteren ragt besonders Prudentius hervor, von dem Raumer 21 Handschriften mit althochdeutschen Glossen erwähnt[5]). Unter den Klassikern ist natürlich Virgil der an Glossen

---

bus et baronis, et hic stilus in Aeneida servatur; mediocris stilus est qui de mediocribus personis tractat, et servatur in libro Georgicorum; infimus stilus vel humilis .... est qui tractat de infimis personis, et quia pastores sunt inferiores personae hic stilus in libro Bucolicorum servatur." Comment. in Verg. Aen.; cod. (sacc. XV) bibl. S. Marci, lat. class. XIII, No. 61, col. 6.

1) Bei C. Fr. Hermann, De scholiorum ad Iuvenalem genere deteriore, Gotting. 1849, p. 4 ff. s. Wagner, De Iunio Philargyrio II, 11 ff.

2) Diese Etymologie von „circenses" findet sich auch bei Isidor, Orig. XVIII, 27 und bei Cassiodor, Variar. IV, 51.

3) Vgl. Hermann, a. a. O. p. 4.

4) Das Buch Aldhelm's, „De laude virginitatis", voll von Graecismen und eigentlich für Frauen geschrieben, ist am häufigsten im angelsächsischen glossirt, dann die Evangelien, Psalmen und Dichtungen des Prudentius, Prosperus und Sedulius; vgl. Wright, Biogr. Brit. lit.; Anglo-Saxon period, p. 51.

5) „Die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache." p. 104 ff., p. 222.

reichste, es gibt sogar alte lateinisch-deutsche Wörterbücher, die nur aus Virgil-Glossen fabricirt sind[1]. Ein solches Verfahren musste schliesslich zu Uebersetzungen führen. Wir übergehen hier die älteste gothische Bibelübersetzung, welche von einem besonderen Standpunkt betrachtet sein will. Der König Alfred, der Augustus der Angelsachsen, übersetzte im 9. Jahrh. den Boethius und „De cura pastorali" des Papstes Gregor ins angelsächsische. Andere mussten ihm aber zu diesem Zwecke den Text erst in eine einfachere und klarere Gestalt verwandeln. An den Virgil hat er sich nicht gewagt, obgleich er ihn als Vater der lateinischen Dichter und Schüler des Homer betrachte[3]. Der Deutsche Notker übersetzte im 10. Jahrh. die Bucolica, Marcianus Capella, Boethius und andere Autoren[4]. Mit diesen damaligen Modeschriftstellern also theilt Virgil die Ehre der ersten Uebersetzungen.

Noch weniger als von der Grammatik ist von der Rhetorik des Mittelalters, soweit sie sich an die klassische Rhetorik anschliesst, zu sagen. Sie wird zwar als zweite unter den sieben Künsten in Ehren gehalten, aber hat nichts mehr von jenem Glanze, den ihr selbst in der Verfallzeit noch Ennodius, Capella u. A. liehen. Auch hier fehlt es nicht an Commentaren, Umarbeitungen und Compendien alter Werke, aber sie sind nicht so zahlreich wie die grammatischen Schriften. Von der alten Rhetorik ist nur noch der Schematismus übrig, die Terminologie, einige Definitionen und besonders jener auf die Tropen und Figuren bezügliche Theil, der schon im

---

1) Ueber deutsche Virgilglossen vgl. Wackernagel in Haupt's Zeitschrift für deutsche Alterth. V, 327; Steinmeyer, De glossis quibusdam Vergilianis, Berolini 1869, und desselben: Die deutschen Virgilglossen in Haupt's Zeitschr. N. F. III, 1870, p. 1 ff. — Einige keltische Glossen publicirt von Hagen, Scholl. Bern. 691.

2) „Libros Boethii.... planioribus verbis elucidavit (episc. Asser) ....illis diebus labore necessario, hodie ridiculo. Sed enim iussu regis factum est ut levius ab eodem in anglicum transferrentur sermonem;" Wilh. Malmesb. p. 248.

3) „Theah Omerus se goda sceop, the mid Crecum selest was; se waes Firgilies lareow, se Firgilius waes mid Laedenwarum selest." Homer, der gute Dichter, der der beste unter den Griechen war, er war Virgils Lehrer, dieser Virgil war unter den Lateinern der beste. Alfred's Boethius ed. Cardale p. 327; Wright, Biogr. brit. lit.; Anglo-sax. per., 56.

4) Ueber die alten Uebersetzungen ins althochdeutsche s. Raumer, Die Einwirkung des Christenth. etc. cap. 2.

Alterthum Rhetorik und Grammatik verband[1]). Die christliche Redekunst und der Stil der christlichen Schriftsteller hatten ihre eigne Natur und ganz besondere Hilfsquellen. Wer dies erwägt, wird sich nicht wundern, wenn die Abhandlung Alcuin's über die Rhetorik[2]) mit den Definitionen der Klassen der Rede beginnt, unmerklich in Bestimmungen der Dialektik übergeht und ganz moralisch mit einer Reihe von Definitionen endet, die sich auf die Tugend beziehen.

Bei den Gedanken und Zwecken der christlichen Schriftsteller war der Gebrauch der heiligen Bücher bei der Exemplification für die Rhetorik gewiss passender als für die Grammatik. In der That findet auch bei der Rhetorik ganz dasselbe Durcheinandermischen von Autoren wie bei der Grammatik statt[3]). Aber trotzdem ist die Anwendung von Beispielen aus den heiligen Schriften verhältnissmässig nicht so gross, wie man erwartet und wie es manchem Zeloten erwünscht gewesen wäre. Das kam daher, weil das grammatische Studium so eng mit dem rhetorischen zusammenhing und für das Profanstudium überhaupt die eigentliche Basis war. Abgesehen von dem ganzen alten Apparate der Terminologie, der Definitionen, Eintheilungen u. s. w. musste schon die Autorität der Alten gewahrt bleiben, weil man einerseits immer noch einiges Interesse für diese Studien hatte, andererseits es aber an Energie fehlte, dieselben von Grund aus zu reformiren[4]).

---

1) Sie ist ein Theil der „scientia sermocinalis", welche das ganze Trivium, also Logik, Rhetorik und Grammatik umfasst. Ueber die Beziehungen der Grammatik zur Rhetorik im Mittelalter, besonders zur Zeit der Scholastik, vgl. Thurot, a. a. O. p. 470 ff.

2) „Disputatio de rhetorica et de virtutibus, sapientissimi regis Karoli et Alcuini Magistri"; wiederabgedruckt bei Halm in den Rhetores latini minores p. 523 ff.

3) „Cognoscite ergo, magistri saecularium litterarum, hinc (ex Scriptura scilicet) schemata, hinc diversi generis argumenta, hinc definitiones, hinc disciplinarum omnium profluxisse doctrinas, quando in his litteris posita cognoscitis, quae ante scholas vestras longe prius dicta fuisse sentitis." De schematib. et tropis apud Cassiodor. (Introd.), in Cassiodori Opp. (Migne) II, 1270. Vgl. auch die oben Seite 75. citirte Anmerkung Beda's.

4) In einem wol aus Gallen herrührenden Tractate über die Rhetorik (in einem Codex des 11. Jahrh.) heisst es sehr bezeichnend für die traurigen Umstände in denen sich jenes Studium im Mittelalter befand: „Olim disparuit, cuius facies depingenda est, et quae nostram excedit memoriam, eam qualis erat formare difficile est, quia multi dies sunt ex quo de-

Virgil behielt auch in der Rhetorik jetzt noch sein altes Ansehn, das sich von den alten in den Schulen gelesenen Schriftstellern herschrieb, wenn auch das Uebergewicht Cicero's weniger Gelegenheit gab, den Dichter in den Rhetorschulen zu citiren. Bei den engen Beziehungen jedoch zwischen Grammatik und Rhetorik, die von demselben Lehrer vorgetragen wurden, musste sein Buch natürlich auch für die Rhetorik höchst wichtig sein. Gerbert hielt wie die Rhetoren der Verfallzeit das Studium der Dichter Seitens der Rhetoren zum Zwecke des guten Ausdrucks für durchaus nöthig und führte seine Schüler in die Rhetorik ein, indem er ihnen Virgil, Statius, Terenz, Juvenal, Persius, Horaz und Lucan erklärte[1]. In einigen Handschriften findet man den Theil der Schrift des Macrobius, der sich auf die rhetorischen Vorzüge Virgils bezieht, neben der Biographie des Dichters, die man dem Donat zuschreibt[2]. Jener Abschnitt, der gleichsam ein Compendium der Rhetorik ist, muss im Mittelalter also viel benutzt worden sein, und auf ihn bezieht man auch einige merkwürdige Worte über Virgil, als einen Dichter, der im Kleinen die Summe der Rhetorik vereinige, in dem „fior di retorica" des Fra Guidotti[3].

sinit esse. Oporteret eam immortalem esse, cuius amore languent ita homines, ut abstractam tam diu et mundo mortuam resurgere velint. Ubi Cato, ubi Cicero, domestici eius? nam si illi redirent ab inferis, haec illis ad usum sermonis famularetur, sine qua nihil eis certum constabat, quod ventilandum esset pro rostris. Quid autem est quod in suam non redigatur originem? Naturalis eloquentia viguit, quousque ei per doctrinam filia successit artificialis, quae deinde rhetorica dicta est. Haec postquam antiquitate temporis extincta est, illa iterum revixit; unde hodieque plurimos cernimus qui in causis solo naturali instinctu ita sermone callent, ut quae velint quibuslibet facile suadeant, nec tamen regulam doctrinae ullam requirant." Herausgegeben von Docen in den Beiträgen zur Gesch. und Literatur des Aretin, VII, 283 ff. Vgl. den von Wackernagel, Zeitschr. f. deutsch. Alterth. IV, p. 463—478 publicirten Text der Sangaller Rhetorik.

1) „Cum ad rhetoricam suos provehere vellet, id sibi suspectum erat, quod sine locutionum modis, qui in poetis discendi sunt, ad oratoriam artem perveniri non queat. Poetas igitur adhibuit, quibus assuescendos arbitrabatur. Legit itaque ac docuit Maronem et Statium Terentiumque poetas, Iuvenalem quoque ac Persium Horatiumque satiricos, Lucanum etiam historiographum. Quibus assuefactos locutionumque modis compositos, ad rhetoricam transduxit." Richer. Hist. lib. III, 47.

2) So in einem Ms. der Nationalbibliothek zu Florenz, geschrieben von Pier Cennini.

3) „.... e come conteremo per lo innanzi del versificato che fece il grande poeta Virgilio nel tempo che fu Attaviano imperadore Augusto,

Virgilische Reminiscenzen sind bei allen Prosaikern des Mittelalters häufig, bei Orosius im 5.[1]) wie bei Liutprant im 10. Jahrh.[2]). Aber die Rhetorik hatte besonders im Anfange des Mittelalters einen grossen Einfluss auf die Poesie und rief Schöpfungen hervor, die sich speciell auf Virgil beziehen; diese müssen wir nunmehr betrachten.

Zehntes Capitel.

Was wir von dem Leben Virgils wissen, ist durch die Grammatiker und Rhetoren auf uns gekommen und findet sich besonders in den für die Schulen bearbeiteten Virgilcommentaren; denn es war ein alter Gebrauch, der Erklärung der Schriftsteller in den Schulen einige Notizen über ihr Leben vorauszuschicken. Was in diesen Biographien noch aus der Zeit der ersten Kaiserherrschaft stammt, hat jedoch für unsern Zweck weit weniger Werth als das, was aus der Zeit des Verfalles und des Mittelalters herrührt. Wir hielten es deshalb für gut die biographischen Notizen über Virgil erst hier zu besprechen und das Ganze der Ueberlieferung vom Standpunkte des Mittelalters aus zu betrachten, nachdem wir die Wandlungen seines Ruhmes im Kreise der Rhetorik und Grammatik durch mehrere Epochen hin begleitet haben.

Im Verhältniss zu dem Range, den Virgil in der Literatur und Schule einnahm, ist über sein Leben unter allen lateinischen Dichtern das Meiste geschrieben worden. Eine Menge authentischer Nachrichten werfen ein helles Licht auf seine historische Persönlichkeit, was um so bemerkenswerther ist, als jene nicht wie bei Ovid aus den Werken des Dichters selbst, sondern aus biographischen Documenten, die sich zugleich mit dem Ruhme des Dichters verbreitet haben, geschöpft sind. In seinen Werken hat Virgil selten Gelegenheit, von sich selbst zu sprechen. Thut er es doch dann und wann, so geschieht dies, wie in den Bucolica, nur auf in-

---

figliuolo adottivo di Giulio Cesare; nell' imperio della sua dignitade nacque Cristo glorioso salvatore del mondo: il quale Virgilio si trasse tutto il costrutto dello intendimento della rettorica, e più fece chiara dimostranza, sicchè per lui possiamo dire che l'abbiamo, e conoscere la via della ragione e la etimologia dell' arte di rettorica; imperocchè trasse il grande fascio in piccolo volume e recollo in abbreviamento," Frate Guidotto, Fiore di rettorica, bei Nannucci, Manuale etc. II, 118.

1) Vgl. Mörner, de Oros. vit. p. 117 f.

2) Vgl. Köpke, Vit. Liudprand. p. 138.

directe und verborgene Weise, und ohne die betreffenden Bemerkungen der Commentatoren gelänge es uns kaum die Anspielungen zu entdecken. Natürlich haben schon die Zeitgenossen über einen Mann, der in so exceptioneller Weise die Aufmerksamkeit auf sich zog, gar viel geschrieben[1]), z. B. seine Freunde Varius und Melissus[2]). Auch Andere, die nur aus den Aeusserungen solcher, die ihm nahe gestanden, schöpfen konnten, haben Specialschriften über sein Leben hinterlassen, wie Asconius Pedianus, der sein Buch gegen die Neider des Dichters schrieb, zu einer Zeit als er noch das giltige Zeugniss von Zeitgenossen über Virgils Leben und Charakter vorbringen konnte. Noch in den letzten Regierungsjahren des Tiberius hatte der neunzigjährige Seneca, dem die ausgezeichnetsten Männer der Augusteischen Zeit bekannt waren, von Virgil erzählt[3]); und wie es immer bei so berühmten Persönlichkeiten zu sein pflegt, mussten sich auch hier mündlich über den Dichter viele wahre und falsche Anecdoten fortpflanzen. Die mündliche Ueberlieferung können wir bis ins 2. Jahrh. verfolgen[4]). Eben in dieser Zeit verfasste Sueton seine gelehrte historisch-literarische Compilation „De viris illustribus“, worunter sich auch ein Abriss über das Leben Virgils fand. Die Grammatiker bedienten sich derselben später, wenn sie für ihre Commentare biographische Notizen zusammenstellen wollten. Heute sind nur noch Fragmente davon erhalten; aber auch das Meiste, was wir über Virgils Leben wissen, besonders aus der grössten Biographie Virgils, welche den Namen des Aelius Donatus[5]) trägt, (weil sie

1) „Amici familiaresque P. Vergili in iis quae de ingenio moribusque eius memoriae tradiderunt.“ Gell. XVII, 10.

2) Vgl. Quintilian X, 3, 8; Donat. Vergil. Vit. p. 58, 5; Ribbeck, Prolegg. p. 89.

3) „Et Seneca tradidit, Iulium Montanum poetam solitum dicere involaturum se Vergilio quaedam etc.“ Donat. Vit. Verg. p. 61. Unter dem, was von Seneca dem älteren auf uns gekommen ist, findet sich die Stelle nicht.

4) „Nisus grammaticus audisse se a senioribus aiebat etc.“ Donat. Vit. Verg. p. 64.

5) Ueber die Schriften, die den Namen des Donat tragen, herrscht unter den Gelehrten viel Verwirrung. Die grössere erhaltene Biographie gehörte zu dem heute verlorenen Commentare des Aelius Claudius Donatus und nicht zu dem des Tiberius Claudius Donatus, wie Fabricius, Gräfenhan (Gesch. d. klass. Philos. im Alterth. IV, p. 317) u. a. meinten; Reifferscheid a. a. O. p. 400 f. hat dies klar nachgewiesen und trotzdem findet sich der Irrthum wieder bei Teuffel (Gesch. d. röm. Litt. p. 898).

nämlich dessen im 4. Jahrh. verfasstem Virgilcommentar vorausging) weist auf dieselbe Quelle zurück[1]).

Der Hauptbestand der uns erhaltenen Notizen ist kein Specialwerk über das Leben des Dichters, sondern gleichsam der compendiöse Artikel eines historisch-literarischen Repertoriums. Donát hat den Sueton wörtlich abgeschrieben, und in dem echten Theil der Biographie, wie er sich in den ältesten und besten Handschriften findet, erkennt man deutlich den trocknen, kalten Stil Suetons und dessen Art, Anecdoten ohne das Bindemittel eigener Reflexion aneinander zu reihen. Obgleich man fühlt, dass es sich um einen ganz besonders verehrten und berühmten Dichter handelt, ist die Darstellung der Biographie doch rein thatsächlich und realistisch; von jener Wärme, mit der man sonst über Virgil zu reden pflegte, zeigt sich nichts. Genau denselben Ton schlagen auch die Kaiserbiographien Suetons an. Auch jener kleine, sicherlich echte

---

1) Ich citire die Biographie nach der Ausgabe von Reifferscheid, der mit Recht den echten Theil derselben dem Sueton zugeschrieben hat: „Suetoni praeter Caesarum libros reliquiae"; Lips. 1860 p. 54 ff. Unentbehrlich für Kritik und Geschichte dieser alten Biographie ist die Ausgabe von Hagen (Scholia Bernensia ad Vergil. Bucol. et Georg. p. 734 ff., in der auch der auf die bucolische Poesie bezügliche Theil, der unmittelbar auf die Biographie des Donat folgt, hinzugefügt wird. Die „Fl. (lies: Ael.) Donatus L. Munatio suo salutem" überschriebene Vorrede Donats vor der Biographie hat Wölfflin, Philologus 1866, p. 154 herausgegeben. Wölfflin, Baehr p. 367 und andere hielten den Text irrthümlich für eine Vorrede zur Biographie, was, wie Baehr bemerkt, wegen der Worte „de multis pauca decerpsi" mit der Ansicht, dass dies alles Sueton entlehnt sei, nicht stimmen würde, aber es genügt, jene Schrift aufmerksam zu lesen, um zu bemerken, dass sie nicht eine Vorrede zur Biographie allein, sondern zum ganzen Commentare bildet. Auf die Erläuterungen des Commentars bezieht sich doch gewiss das, was Donat von seiner eigenen Ansicht sagt, die er der Meinung der Andern beifügte (admixto sensu nostro), und ebenso kann man auch nur die Schlussworte darauf beziehen: „si enim haec grammatico, ut aiebas, rudi ac nuper exorto viam monstrant ac manum porrigunt, satis fecimus iussis." — Aus dieser Vorrede wird ersichtlich, dass das ganze Werk Donats, trotz seiner eigenen Hinzufügungen wesentlich Compilation war. Wie Macrobius referirt er genau die Worte der Schriftsteller ohne ihren Namen zu nennen: „Agnosces igitur saepe in hoc munere conlatitio sinceram vocem priscae auctoritatis. Cum enim liceret usquequaque nostra interponere, maluimus optima fide, quorum res fuerat eorum etiam verba servare." Das findet seine Anwendung auch in der dem Sueton entlehnten Virgilbiographie. Ueber die Hdss. und den Text der Biographie vgl. Hagen, a. a. O. p. 676 ff. 683 ff.

Theil der Biographie, der die wunderbaren Vorzeichen von des Dichters zukünftiger Grösse erwähnt, geht wol auf Sueton zurück, der dabei die mündliche Ueberlieferung oder Aufzeichnungen älterer Schriftsteller benutzt haben wird; dahin gehört z. B. der Traum der Mutter, dass das Kind nicht schrie, als es geboren ward, sowie die Erzählung von dem bei seiner Geburt eingepflanzten Pappelzweige, der schnell eine grosse Höhe erreichte[1]). Anecdoten solcher Art, wie sie Sueton in allen Kaiserbiographien vorbringt, sind eigentlich im ganzen Alterthume zu gewöhnlich, als dass man sie als besonders charakteristisch für den Ruhm des Dichters ansehen könnte; dennoch darf man sie nicht mit den fabelhaften Erzählungen des Mittelalters verwechseln. Vielleicht ist nicht alles, was Sueton über Virgil geschrieben hat, von Donat wiedergegeben; jedenfalls fand dieser Theil des Commentars mehr Beifall als alles Uebrige und erhielt sich als ein besonderes Werk. Man las ihn das ganze Mittelalter hindurch und benutzte ihn zu zahlreichen kleinen Biographien, die sich neben den Commentaren in den Virgil-Handschriften finden; und man kann geradezu sagen, dass er in der literarischen Ueberlieferung die Vorstellung von der historischen Persönlichkeit des Dichters am Leben erhalten hat[2]).

---

1) Interessant und nicht unglaublich ist das jener Notiz beigefügte Factum: „quae arbor Vergili ex eo dicta atque etiam consecrata est, summa gravidarum ac fetarum religione et suscipientium ibi et solventium vota.“ Donat. Vit. Verg. p. 55.

2) No. 158 der Anthologia latina (R.) ist ein Epigramm als Unterschrift unter einem Bilde des Dichters, es ist aber merkwürdig, dass uns bei dem Ruhme des Dichters kein einziges ganz treues Abbild desselben geblieben ist. Seine Büsten waren in öffentlichen wie Privatbibliotheken (vgl. Sueton IV 34) bis in die Verfallzeit hinein sehr gewöhnlich; von einer auf ein Abbild Virgils sich beziehenden Inschrift des 5. Jahrh. weiter unten. Bis in die Zeiten der Renaissance hinein dauerte die Sitte der Alten, Virgilhandschriften mit dem Bildnisse des Dichters zu schmücken (vgl. Martial XIV 186). Das älteste ist im Codex Vaticanus (4. oder 5. Jahrh.) erhalten. Aber bei diesen Miniaturen machte sich sehr bald die Willkür geltend, irgend einen Schriftsteller abzubilden; auch die Miniatur des Vaticanus bietet einen sehr wenig bezeichnenden Typus dar. Im Mittelalter bekümmerte man sich noch viel weniger um Treue des Portraits, und die zahlreichen Bilder des Dichters in den Handschriften sind ganz verschieden, willkürlich und phantastisch. Bisweilen trägt der Dichter einen langen Bart, manchmal keinen, öfters hat er dichtes langes Haupthaar, dann ist er wieder kahlköpfig, trägt eine phrygische Mütze u. s. w. Ich habe unter den vielen, die ich gesehen habe, auch keine einzige ideale Uebereinstimmung finden können. Die verschiedenen Handschriften des Dante mit dem Bildnisse dieses

Im Allgemeinen findet man in keiner prosaischen Biographie jene Begeisterung, mit der wir sonst von Virgil zu hören gewohnt sind. Sie haben wol alle das Bestreben, in dem Dichter etwas besonders Hervorragendes zu erkennen, sind jedoch im ganzen sehr einfach und ohne subjective und rhetorische Färbung. Das kam daher, weil sie keine eigentlichen Biographien, sondern nur Notizensammlungen sind mit dem Zwecke, beim Unterricht als Einleitung zu den Commentaren zu dienen, deren schwunglosen Ton sie daher ebenfalls haben. Donat hatte gewiss keine Ursache, als er sein Buch für die Schule schrieb, die trockenen Nachrichten Suetons durch die eigene Begeisterung aufzufrischen, noch weniger aber thaten es die, welche Auszüge aus dem Donat gemacht haben. Dasselbe gilt auch von den kurzen biographischen Notizen, welche den Commentaren des Probus[1]) und Servius[2]) vorausgehen. Wenn sich nun aber die hyperbolische Begeisterung, die sonst die ganze Literatur für Virgil kund gab, nicht auch in jenen schmucklosen Compilationen zeigte, so war sie gleichsam das Ferment, in Folge dessen man zu den historischen Notizen eine Menge von irrthümlichen, erfundenen oder verdrehten Thatsachen hinzufügte, von denen sich einige auch in den Text der

---

Dichters, zeigen ja auch, wie wenig man sich an die Aehnlichkeit des Portraits kehrte, obgleich doch Dante der Zeit nach den Malern viel näher stand. Zwei Miniaturen mit dem Bildnisse Virgils, unter denen eine von Simone Memmi herrührt, hat Mai herausgegeben: „Virgilii Maronis interpret. vet." Mediol. 1818. Die Miniatur des Vaticanus ist öfter reproducirt worden. Man vgl. Visconti, Icon. rom. p. 385 ff. sowie über die Büste von Mantua Labus, Museo di Mantova I, p. 5 ff.; Carli, dissert. sopra un antico ritratto di Virgilio, Mantova 1797. Mainardi Dissert. sopra il Busto di Virgilo della R. Accad. di Mantova. Mant. 1833; Raoul Rochette im Journal des Savants, 1834 p. 68 ff. Beschreibung Roms, II, 2, p. 345 f.; Müller, Handb. d. Archäol., p. 734.

1) Ueber jene kurze auch von Reifferscheid (Suet. reliq. p. 52 f.) publicirte Biographie vgl. Steup, De Probis grammaticis, Jenae 1871, p. 120 ff. Er meint, dass sie zu einem Commentare des jüngeren Valerius Probus gehört habe.

2) Reifferscheid (Suet. rel. p. 398 f.) glaubt, dass die den Namen des Servius tragende Biographie nicht diesem angehöre, und dass dessen eigne, die er selbst in der Einleitung zu den Bucolica citirt, verloren sei. Gegen diese, von Bähr (R. L. p. 366) und Teuffel (R. L. p. 389) acceptirte Ansicht hat Hagen (Schol. Bern. p. 682) gute Gründe vorgebracht. Er bemerkt, dass sich jene Biographie des Servius auch in einer Berner Hds. aus dem 8—9. Jahrhundert findet.

Biographie eingeschlichen haben. Das Mittelalter drückte auch dieser seinen besonderen Stempel auf, und eben aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, gewinnt sie für uns ein besonderes Interesse[1]).

Jenes Eindringen falscher Elemente in die Biographie geschah freilich nicht so, wie sich die Meisten vorstellen, wenn sie an die Sage vom Zauberer Virgil denken und meinen, dass die Interpolationen in den Biographien Virgils davon herrühren. Dieser Irrthum beruht darauf, dass man zwei von einander ganz verschiedene Dinge, nämlich die Volkssagen und die literarischen fabelhaften Ueberlieferungen über Virgil miteinander vermischt hat. Insofern

1) Die den Namen des Donat tragende Biographie hat in einigen Handschriften von denen die ältesten nicht über das 14. Jahrh. hinaus reichen, einen Zuwachs von thörichten und nichts weniger als authentischen Notizen erhalten. Ohne diese Interpolationen kommt sie in Handschriften vor, die bis ins 9. und 10. Jahrh. zurückreichen. Sprache und Stil dieser Einschaltungen machen unglaublich dass sie Donat dem Texte des Sueton hinzugefügt habe. (Vgl. Hagen, Scholl. Bern p. 680; Roth in der Germania IV p. 285). Trotzdem irrt Roth wenn er meint dass sie einem neapolitanischen Gelehrten aus der ersten Hälfte des 12. Jahrh. angehören, denn jene Interpolationen in den Handschriften können, obgleich sie unter einander nicht verschieden sind, nicht das Product eines Einzigen auch nicht aus einer Zeit sein. Der Inhalt einiger von ihnen findet sich bei Servius, Cassiodor und Aldhelm wieder. Der gelehrte Neapolitaner müsste also ein für seine Zeit ganz überraschendes Werk gelehrten Fleisses unternommen haben. Ausserdem hat Roth nicht bedacht, dass, so unbedeutend jene Interpolationen sind, sie doch im Ganzen weit weniger roh sind, als man nach der Bildung eines Süditalieners im 12. Jahrh. erwarten konnte. Man erkennt in einigen von ihnen ganz deutlich Anecdoten, welche schon zur Verfallzeit in den Schulen der Grammatiker bekannt gewesen sein müssen. Es wäre ganz unglaublich, dass sich nicht in die immer von Neuem copirten, zusammmengezogenen und ausgeschriebenen Biographien des Dichters, derartige Anecdoten eingedrängt haben sollten. Ich zweifle nicht im Geringsten daran, dass Aldhelm und Cassiodor schon in einer Biographie Virgils die Anecdoten, auf die sie wie auf bekannte anspielen, und die sich auch in die Biographie des Donat oder Sueton eingeschlichen haben, gelesen haben werden. Möglich, dass irgend ein Grammatiker zu der Biographie des Sueton, die Donat nicht veränderte, bei seiner Benutzung, das, was man sich in der Schule erzählte, einschaltete. Jedenfalls glaube ich, dass die Interpolationen auch in den jüngeren Handschriften einen ziemlich alten Kern enthalten, der sich schon in einer Biographie vor dem 6. Jahrh. fand. Er ist dann durch das Mittelalter hindurch vergrössert worden, bis im 12. Jahrh. eine Anecdote hinzukam, von der weiter unten die Rede sein wird.

beide aus einer übertriebenen Vorstellung von der Weisheit des Dichters hervorgingen, ist dafür freilich auch eine gemeinsame Basis anzunehmen; aber eben jene Vorstellung ist unter dem Volke von viel gröberer Natur als in der Literatur, und vollends verschieden ist die Art und Weise, in der sich auf beiden Gebieten die „Weisheit Virgils" geltend macht. Der Virgil der Volkssage verliert ganz den Charakter des Dichters, den er in der literarischen Ueberlieferung immer festhält. Die letztere erklärt sich wol hinreichend durch die historischen Erscheinungen, die wir bis jetzt untersucht haben, aber nicht so der Ursprung der Volkslegende, die ganz specielle Ursachen hat. Natürlich mussten sich beide Richtungen schliesslich begegnen, aber die Volkslegende überschreitet vor dem 12. Jahrh. zunächst nicht die engen Grenzen ihrer Heimath, um sich in der Literatur auszubreiten. Ihr Einfluss auf die Biographien des Dichters findet sehr spät statt und ist auch dann nur schwach und von sehr geringer Ausdehnung. In die Biographie des Donat ist in Handschriften des 9., 10., wie in Ausgaben des 15. Jahrh. eine einzige besonders fabelhafte Anecdote eingedrungen, von der wir später reden werden. Eine von Hagen[1]) aus einer Berner Handschrift des 9. Jahrh. publicirte Biographie enthält zwar manchen naiven Zug, aber nichts, das an den Zauberer Virgil erinnerte wie in den nach dem 13. Jahrh. verfassten Biographien. Im zweiten Theil unseres Werkes werden wir sehen, wie die Volkssage sich nicht früher als im 15. Jahrh. bei Bonamente Aliprandi mit den aus dem Donat entlehnten biographischen Notizen vermischt.

Versteht man unter der „literarischen Legende" alles nicht authentische, was uns über Virgil als Dichter, Schriftsteller und Gelehrten literarisch überliefert ist, so kann man nicht gerade sagen, dass sich in derselben etwas für den Dichter besonders charakteristisches zeigt. Die Legende zeigt uns nur, wie sich sein Ruhm durch das ganze Mittelalter ausbreitete und entsprang wol aus einer Menge einzelner Anecdoten, die sich den historischen Notizen angehängt hatten, und die zwar historisch undenkbar sind, aber doch nichts übernatürliches bieten. Derartige Notizen finden wir zuerst bei den Grammatikern und denen, welche den Virgil studirten; selten sind sie das Product der reinen Fantasie, verbinden sich aber oft mit irgend einer historischen Thatsache, oder einem Verse, den man willkührlich oder doppelsinnig auslegte.

1) Scholia Bern. p. 996 ff.

Schon bei Asconius Pedianus, dann bei den Grammatikern und Commentatoren stösst uns bisweilen ein solches „man sagt“ auf. Als man später sich in dichterischen Uebungen erging, denen stets Virgil als Autorität vorschwebte, als beim Wachsen der Unwissenheit sich die Fäden der alten Ueberlieferung verwirrten, fand sich auch reichlichere Gelegenheit, irrthümliche und sagenhafte Ideen zu produciren. Bekannt ist das Distichon: „Nocte pluit tota redeunt spectacula mane, Divisum imperium cum Jove Caesar habet“, wie die Geschichte, dass sich einst Jemand diese Verse angeeignet, und Virgil sich deshalb in folgenden ebenfalls ohne Namen publicirten Versen beklagt habe: „Hos ego versiculos feci, tulit alter honorem; Sic vos non vobis . . . etc.“ Diese Erzählung wie die Verse, die offenbar nicht von Virgil herrühren, blieben im ganzen Mittelalter und noch in der Neuzeit bekannt[1]) Wir finden sie in vielen Virgil-Handschriften verschiedener Zeit und bei mehr als einem mittelalterlichen Schriftsteller, im Codex Salmasianus[2]), sowie bei Cassiodor[3]) und Aldhelm[4]). Sie müssen also schon im 6. und 7. Jahrh. bekannt gewesen sein. In der Biographie des Donat stehen sie nur in den interpolirten Handschriften[5]). Weshalb sie

---

1) Hierauf bezieht sich ohne Zweifel der Hexameter: „Juppiter in coelis Caesar regit omnia terris“ unter dem Titel „Vergilius de Caesare“; Anth. lat. 782 (R.). Obgleich der Hexameter sich nur in Hdss. des 14. und 15. Jahrhunderts findet, halte ich ihn doch für ziemlich alt. Riese vermuthet (Jahrb. f. Phil. 1869 p. 282) darin ohne Grund eine Reminiscenz an Vers 143 der Elegia de Nuce: „sed neque tolluntur, nec dum regit omnia Caesar, Incolumis etc.“

2) Anth. lat. 256, 267 (R.).

3) „Ut est illud: Divisum imperium cum Iove Caesar habet.“ Cassiod. De Orthogr. c. 3. (dies Capitel des Cassiodor ist einem unbekannten Grammatiker Curtius Valerianus entlehnt).

4) Aldhelm citirt als einen Vers Virgils „in tetrastichis theatralibus“: „Sic vos non vobis mellificatis apes.“ (Aldh. opp. ed. Gil. p. 309). Der Ausdruck „in tetr. theatr.“ beweist, dass die Verse damals nur 2 Disticha waren. Als solche erscheinen sie denn auch im Codex Salmasianus wo das Citat der Pentameter des 2. Distichons ist. Natürlich sind die 3 anderen Pentameter, in denen das „sic vos non vobis“ mit dreimaliger sogar gereimter Veränderung wiederholt wird, später hinzugefügt. Sie finden sich schon in Hdss. des 10. Jahrh. Die 2 letzten fehlen in einigen Hdss. Donizo's (11. Jahrh.), der auch die Anecdote erzählt. (Vgl. Vit. Math. bei Muratori, Scriptor. rer. it. V, p. 360).

5) Hagen (Jahrbb. f. Phil. 1869 p. 734) glaubt, dass die Erzählung, welche jenen Versen voraus geht, nicht älter als das 12. Jahrh. ist; indessen setzen die Verse jene Erzählung voraus, die also eben so alt sein

dem Virgil zugeschrieben wurden, ist schwer zu sagen; vielleicht kamen sie zuerst in einigen Handschriften unter die Epigramme des Dichters und galten dann in den Sammlungen kleiner Gedichte, wie sich eine solche im Codex Salmasianus befindet, als sein Eigenthum[1]). Anders kann man sicht nicht erklären, wie in demselben Codex dem Virgil ein Epigramm zugeschrieben wird, welches ein sententiöses Distichon aus Ovid's Tristien ist[2]). Sehr bekannt war unter den Commentatoren auch eine andere Erzählung, die sich auf einen den Ascanius betreffenden Halbvers „magnae spes altera Romae" bezieht, und die Bewunderung für den Dichter, den man dem grössten römischen Prosaiker an die Seite setzt, ausdrückt. Es soll nämlich Cicero, als er im Theater die 6. Ecloge von der Cytheris vortragen hörte, betroffen durch das Talent, das sich in der Composition zeigte, gefragt haben, wer der Verfasser sei, und als er es erfahren, ausgerufen haben: „magnae spes altera Romae!". (Sich selbst hielt er natürlich für die erste.) Diese Worte sollen dann von Virgil mit Bezug auf Ascanius in die Aeneis aufgenommen sein. Die guten Leute bedachten nur nicht, dass Cicero schon todt war, als die Eclogen erschienen[3]). Die Er-

---

muss. Was ihre Form betrifft, so ist kein Grund vorhanden, sie nicht in eine Zeit vor dem 12. Jahrh. zu versetzen. Ich zweifle nicht, dass die beiden Disticha schon in die Biographie gekommen waren, als der Inhalt des Codex Salmasianus zusammengesetzt wurde. Die beiden Epigramme und die beiden andern, 261 u. 264 R., die so nahe bei einander im Codex stehen und sich alle in der Biographie vorfinden, sind wol gewiss auch aus dieser entnommen. Merkwürdig ist, dass wir unter No. 264 das in der Biographie citirte Distichon des Properz „Cedite romani" haben. Das Buch „Cnutonis regis gesta", in welchem sich das „Nocte pluit" als virgilisch citirt findet, ist sicher um die Mitte des 11. Jahrh. verfasst worden.

1) Auch Hagen (Jahrbb. f. Phil. 1869 p. 734) hat an eine ähnliche Erklärung gedacht. Abgesehen davon, dass er ganz überflüssiger Weise an die Volkssage vom Zauberer Virgil erinnert, die hier gar gar nicht hingehört. Seine Meinung dass von diesen Versen, bis zur Vorstellung vom Zauberer nur ein Schritt sei, zeigt, dass er diesen Gegenstand nicht mit seiner gewohnten Sorgfalt untersucht hat.

2) „Si quotiens peccant homines etc." Ov. Tr. II, 33.

3) Cicero starb 711 a. u. c., die Eclogen sind gewiss nicht älter als 713. Vgl. Ribbeck, Proleg. p. 8 f. Aehnliche Anachronismen sind häufig; so schreibt eine andere Handschrift dem Virgil die beiden bekannten gewiss alten Elegien zu, die sich auf den bereits todten Mäcenas beziehen. (Vgl. Ribbeck, Append. Verg. p. 61, 192 ff.) Als Mäcenus starb, war Virgil schon seit 11 Jahren todt; solche Irrthümer ereigneten sich aber auch

zählung, die sich auch bei Servius findet, ging als ein Zusatz zu der authentischen Nachricht von dem grossen Erfolge der im Theater recitirten Bucolica aus den Commentaren in die Biographie über. Ohne Zweifel liegt ihr irgend ein Ausspruch über Cicero und Virgil, die Fürsten der römischen Literatur, zu Grunde, wobei man jenen Halbvers auf Virgil anwandte[2]). — Die interpolirte Biographie enthält ferner am Schlusse sieben oder acht Sentenzen, die Virgil bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen haben soll. Einige derselben beruhen wieder auf Versen des Dichters selbst. Die Sentenzen, die nicht besonders geistreich, sondern mehr oder weniger Gemeinplätze sind, schildern den Virgil als einen milden, sanften, verständigen und practischen Mann. Am Hofe wird er in grossen Ehren gehalten, und einige der Aussprüche sind Antworten auf Fragen, die Mäcenas oder Augustus an ihn richteten; die Bewunderung für den Dichter macht sich in einigen dieser Anecdoten sogar in Worten Luft, die man Virgil selbst in den Mund legte[3]). Trotz des Colorites, das in diesen Notizen das Mittelalter verräth, scheinen sie aber doch ihres Inhaltes wegen älter zu sein. Einer der virgilischen Aussprüche, der sich auf Ennius bezieht, wird schon im 6. Jahrh. von Cassiodor citirt[4]).

schon vor dem Mittelalter. Martial, der doch wenigstens ein Jahrhundert jünger als der Dichter ist, sagt IV, 14. „Sic forsan tener ausus est Catullus, Magno mittere passerem Maroni," und vergisst, dass Catull starb, als Virgil erst 16 Jahr alt war.

1) „Dicitur autem (ecl. VI) ingenti favore a Vergilio esse recitata; adeo ut, cum eam postea Cytheris meretrix cantasset in theatro, quam in fine Lycoridem vocat, stupefactus Cicero cuius esset requireret, et cum eum tandem aliquando agnovisset, dixisse dicatur et ad suam et illius laudem: Magnae spes altera Romae; quod iste postea ad Ascanium transtulit, sicut commentatores loquuntur." Servius ad Ecl. VI. 11.

2) Den Dichter mit seinen eignen Worten zu loben, war nichts Seltenes. Rusticus erwähnt in seinem Briefe an den Papst Eucherius (5. Jahrh.) das folgende Epigramm, das er unter einem Bilde Virgils las, und in dem ebenfalls drei Verse der Aeneis (I, 607 ff.) auf den Dichter angewandt werden:

„Vergilium vatem melius sua carmina laudant;
In freta dum fluvii current, dum montibus umbrae
Lustrabunt convexa, polus dum sidera pascet,
Semper honos nomenque tuum laudesque manebunt."

Vgl. Sirmond. ad Sidon. p. 34.

3) „. . . . ea tuba cum volo loquor quae ubique et diutissime audietur." Donat. Verg. Vit. p. 68.

4) „Cui et illud aptari potest quod Vergilius, dum Ennium legeret, a quodam quid faceret inquisitus, respondit: aurum in stercore quero."

Bei den Alten waren Sammlungen von Aussprüchen grosser Männer sehr beliebt, und wahrscheinlich figurirten derartige Aussprüche Virgils auch in seinen Lebensbeschreibungen. Sueton und Donat liessen sie beiseite, sie pflanzten sich aber in der kleineren, weniger beachteten grammatischen Literatur und in der mündlichen Ueberlieferung der Schulen fort. In dem Buche des Valerius Maximus finden sie sich merkwürdigerweise nicht, aber dieser geschmacklose Compilator, der doch dem Dichter zeitlich so nahe stand und uns die werthvollsten Nachrichten über ihn hätte geben können, benutzte Quellen, in denen des Dichters nicht gedacht werden konnte. Und so wird in seinem ganzen Werke Virgil nicht einmal genannt.

In den meist aus Donat verfertigten Biographien, welche sich vor Virgilcommentaren in Handschriften des 9., 10. und 11. Jahrhunderts finden, begegnen uns keine Anecdoten, die besondere Aufmerksamkeit verdienten. Von einer übernatürlichen Thätigkeit Virgils ist hier noch keine Spur zu entdecken; wol aber zeigt sich eine übertriebene Vorstellung von seinem besonders philosophischen Wissen, die in der älteren Biographie noch nicht vorkommt, obgleich sie zur Zeit Donats schon existirte. Merkwürdig sind in der Beziehung einige sonderbare Etymologien des Namens Virgils: die Biographie eines Codex des 9. Jahrh. erklärt ihn als: „vere gliscens", weil Virgil der berühmteste Meister hoher Weisheit und unerschöpflich in seiner Fruchtbarkeit sei, wie die sprossende Pflanze des Frühlings[1]). In dem Codex Gudianus (9. Jahrhundert), der das Leben des Dichters drei- oder viermal erzählt, heisst es: „Maro wurde er genannt von mare, weil er von Weisheit überfloss wie das Meer von Wasser"[2]). Nach dem 12. Jahrhundert spitzt sich diese Idee in einigen Biographien noch mehr zu, obgleich man hier schon den Einfluss der in die Literatur eingeführten Volkssage wahrnimmt. In einem Virgilcommentare eines Codex Marcianus (15. Jahrhundert) ruft der Verfasser der Biographie bewundernd aus: von Virgil könne man sagen „omne tenet punctum",

---

Cassiod. De inst. div. lit. cap. 1 „Cum is (Maro) aliquando Ennium in manu haberet rogareturque quidnam faceret, respondit se aurum colligere de stercore Ennii." Donat. Vit. Verg. p. 67.

1) „.... alii volunt ut a vere Vergilius, quasi vere gliscens id est crescens, sit nominatus. Erat enim magnae philosophiae praeclarissimus praeceptor et multiplex sicuti vernalia incrementa." Hagen, Scholl. bern. p. 997.

2) Vgl. Heyne, ad Donat. Verg. vit. § 22.

ja, man könne auf ihn die Worte des Psalmisten anwenden: „Omne quod voluit fecit"; und deshalb sagte man auch von ihm:

„Hic est musarum lumen per saecula clarum,
Stella poetarum non veneranda parum"[1]).

Dem ganzen Commentare geht das Motto voraus:

„Omnia divino monstravit carmine vates".

Aber unter den Fähigkeiten Virgils wird hier zuerst ausführlich die Magie genannt, von der in keiner Biographie vor dem 12. Jahrhundert die Rede ist[2]).

Ausser den fabelhaften Nachrichten über Virgil in den Biographien finden sich solche nun aber auch bei den mittelalterlichen Schriftstellern. Schon die Erklärer der Bucolica dachten oft ganz grundlos an Dinge, auf die der Dichter allegorisch anspiele. So soll nach einem Commentare aus dem 9. Jahrhundert Virgil eine öffentliche Dichterschule gehalten haben, und darauf bezöge sich der Vers „formosam, resonare doces Amaryllide sylvam"[3]). Merkwürdig ist der colossale Anachronismus eines Angelsachsen, der einige bildliche Ausdrücke wörtlich versteht und den Virgil für einen Zeitgenossen, Schüler und Freund Homers ansieht[4]). In einer sonderbaren Gedankenverwirrung versichert Paschasius Rathbert, dass die Sibylle die 10 Eclogen in Person vor dem Senat recitirt habe[5]).

---

1) „De eo potest dici illud oratoris: omne tenet punctum; de quo ait Macrobius: Vergilius nullius disciplinae expers fuit; unde dictum est de eo: Hic est musarum etc.....; potest dici illud psalmistae: omnia quaecumque voluit fecit." Cod. Marc. lat. ct. XIII, No. LVI, col. 2. „ideo Vergilius proprio nomine vates vel poeta antonomastice nuncupatur sicut beatus Paulus apostolus, et Aristoteles philosophus." Ders. col. 3 a.

2) „Et fuit magnus magicus, multum enim se dedit arti magicae ut patet ex illa ecloga „Pastorum musam Damonis et Alphesiboei." col. 8; „ex faucibus sanguinem spuebat sed per medicinam se sanabat, erat enim magnus medicus et astrologus." col. 13.

3) Formosam etc..... „tropice ad Maronem hoc dicitur docentem in Roma artem poeticam. Amaryllis Romam allegorice significat." Hagen, Scholl. bern. p. 1000.

4) Omerus waes — east mid Crecum — on thaem leod-scipe — leotha craeftgast, — Firgilies — freond and lareow — thaem maeran sceope — magistra betst. — Metres of Boeth. ed. Fox p. 187. Diese metrische Version des Boethius hat man, wie Wright (Biogr. brit. lit.; Anglo-sax. period, p. 56 f. 400 ff.) zeigt, mit Unrecht dem König Alfred zugeschrieben.

5) „Legimus vero, quod Sibylla decem eclogas Vergilii in senatu saltavit." Pasch. Rathb. in Matth. Ev. c. 35; und Bibl. max. vett. patr. XIV, p. 130.

Alexander Neckam erzählt, dass die in dem Gedichte Culex geschilderte Begebenheit Virgil selbst begegnet sei und so jene Dichtung veranlasst habe. Später widerruft er das und sagt, dass er sich durch die Lesung des Gedichtes von dem Irrthum jener Nachricht überzeugt habe[1]). Wahrscheinlich ist dagegen die Ueberlieferung, dass Virgil von Augustus kleine Geldsummen erhalten habe[2]), und besonders wussten die Grammatiker von einer reichen dem Dichter von Augustus zu Theil gewordenen Belohnung für die ergreifenden Verse: „Tu Marcellus eris etc.", die auf Octavia solchen Eindruck machten. In dem Commentar des Servius heisst es, dass ihm dafür feierlichst das baare Geld in aes grave, ausgezahlt sei[3]), und die interpolirte Biographie setzt als Summe 10,000 Sesterzen für jeden Vers fest[4]). Später verbindet sich diese Nachricht mit der Geschichte von den Versen „Nocte pluit tota etc." in sonderbarer Weise. Benzo von Alba (11. Jahrh.) sagt, dass Virgil für diese Verse Geld in Unmasse und die Freiheit erhielt[5]). Dasselbe versichert Donizo[6]). Alexander von Telese (12. Jahrh.) behauptet sogar, dass Virgil von-Augustus die Stadt Neapel und die Provinz Calabrien zu Lehen erhielt[7]). Hier ver-

---

1) „Vergilius igitur repatrians dulcibus Athenis relictis etc. etc. Sed quid? Rara fides ideo est quia multi multa loquuntur. Hoc adjicio quia postquam librum Vergili de culice inspexi, alium esse tenorem relationis adverti. Ut enim refert Vergilius, pastor quidam etc. Alex. Neckam, De naturis rerum (ed. Wright, Lond. 1863) cap. 109, p. 190 f.

2) „Ab Augusto usque ad sestertium centies honestatus est." Prob. Vit. Verg. bei Reifferscheid, Suet. etc. p. 53.

3) „Et constat hunc librum tanta pronuntiatione Augusto et Octaviae esse recitatum, ut fletu nimio imperarent silentium, nisi Vergilius finem esse dixisset, qui pro hoc aere gravi donatus est." Serv. ad. Aen. VI, 862. Vgl. Mommsen, Geschichte des römischen Münzwesens, p. 303.

4) „Defecisse fertur (Octavia), atque aegre focillata dena sestertia pro singulo versu Vergilio dari jussit." Donat, Vir. vit. p. 62.

5) „Liber cum rebus, Maro, cunctis esto diebus
Et de thesauro Iulii sis dives in auro.
Certe pro duobus carminibus a Iulio Caesare est honoratus duplici honore Vergilius." Ad Henric. IV imp.; Lib. 1, 30. (Bei Pertz, XIII p. 610).

6) Vit. Mathild. bei Muratori, Scriptor. rer. it. V. p. 360.

7) „Nam si Vergilius, maximus poetarum, apud Octavianum imperatorum tantum promeruit ut pro duobus quos ad laudem sui ediderat versibus, Neapolis civitatis, simulque Calabriae dominatus caducam ab eo

mischt sich also schon die literarische Legende mit der Volksage, wie wir weiter unten sehen werden.

Aeussert sich nun bei den in Prosa geschriebenen Biographien nicht jener Ton der Begeisterung, so klingt derselbe dagegen voll und laut in den poetischen Schöpfungen, die sich mit dem Dichter beschäftigen, wieder. Die klassische Dichtkunst des Mittelalters hatte ja stets Virgil als Muster vor Augen. In ihm fand sie das reichste rhetorisch-poetische Material vor; die Themen für die Uebungen in der Versification wurden aus ihm geschöpft, und handelten nicht blos über seine Werke, sondern sogar über die Verdienste des Dichters und die Begebenheiten seines Lebens. So entstand im 6. Jahrhundert die schwülstige, vom Grammatiker Phokas verfasste Biographie in Versen, deren Bombast man schon nach der ihr vorhergehenden Sapphischen Ode abmessen kann[1]. Aber viele Einzelheiten aus dem Leben des Dichters waren durch die in den Schulen gelesenen Biographien und die Erklärung besonders der Bucolica bekannt geworden. Die hervorragendsten unter ihnen wurden dann wieder zu besonderen Aufgaben für die poetischen Uebungen verwandt. Die Leser der Bucolica kannten alle die Geschichte von den verlorenen Besitzungen, die Virgil durch Augustus' Gnade und die Vermittlung des Mäcenas wie seiner Freunde wieder erlangte. Von dieser für den Dichter wie für seinen Beschützer gleich ehrenvollen Begebenheit wurde mehr als ein lateinischer Poet begeistert, so Martial[2], Sidonius[3] u. a. In einem

---

receperit retributionem, multo melius etc." Alloq. ad reg. Roger bei Muratori, Script. rer. it. V, p. 644. Auf diese Grossmuth des Augustus spielt auch Wilhelm von Apulien am Schlusse seines Gedichtes an:

„Nostra, Rogere, tibi cognoscis carmina scribi;
mente tibi laeta studuit parere poeta;
semper et auctores hilares meruere datores.
Tu, duce romano, dux dignior Octaviano,
sis mihi, quaeso, boni spes, ut fuit ille Maroni."

Bei Muratori, Script. rer. it. V, p. 278.

1) Sie beruht, wenige Abweichungen abgerechnet, auf der Biographie Suetons bei Donat. Vgl. Reifferscheid, Suet. praet. Caes. rel. p. 403 f., der auch diesen Text (p. 68 ff.) aufgenommen hat. Derselbe findet sich ausserdem in vielen Sammlungen, z. B. bei Riese, Anth. lat. No. 671.

2) „Jugera perdiderat miserae vicina Cremonae
flebat et abductas Tityrus aeger oves;
Risit Tuscus eques paupertatemque malignam
reppulit et celeri iussit abire fuga." Mart. VIII, 56.

3) Sidon., Carm. III, IV; Auct. panegyr. Pison. v. 217 ff. Vgl. Haupt im Hermes III, p. 212.

Codex des 10. Jahrhundert findet sich über diesen Stoff eine poetische Epistel, die Virgil an Mäcenas richtete, als seine Besitzungen in Mantua an die Veteranen gekommen waren[1]). Ein Epigramm der Anthologie bezieht sich auf Virgils Bruder Flaccus, den jener nach den Erklärern und der älteren Biographie in dem Daphnis der 5. Ecloge verewigte[2]). Unter all den direkt aus der Biographie stammenden Notizen wurde aber nichts so oft wiederholt als der Befehl des sterbenden Virgil, seine Aeneis zu verbrennen; ein Thema, das sich natürlich ausserordentlich für Declamationen eignete und auch mehrfach dafür verwandt worden ist. Schon zur Zeit des Gellius und Sueton verfasste Sulpicius Apollinaris drei darauf bezügliche Disticha, die auch in der Biographie erhalten sind[3]). Die Disticha des Codex Salmasianus, welche die an Augustus gerichtete Bitte der Römer ausdrücken, den Willen des Dichters nicht vollstrecken zu lassen, sind später geschrieben worden[4]). Aber die Declamation in dem berühmten „Ergone supremis etc.", die vielleicht zu der Biographie des Phokas gehörte, schlägt einen

---

1) Veröffentlicht von Usener im Rh. Mus. XXII p. 628 aus einem St. Galler Codex des 10. Jahrh., in dem es die Ueberschrift: „Maro Maecenati salutem" führt. Ohne diesen Titel auch in anderen Hdss. Bei Riese, Anth. lat. 686 (Vgl. Vol. I, p. 2 n. XXIII). Weder Usener noch Riese haben den wahren Inhalt des Gedichtes erkannt, sondern meinten, es sei eine Klage über die traurigen Zustände Italiens, das die Barbaren inne hatten. — Donizo spricht in dem Streite zwischen Mantua und Canossa weitläufig über diese Begebenheit Virgils mit Angabe einiger Einzelheiten, welche die Biographie nicht enthält. Vit. Math. bei Muratori, Script. rer. it. V, p. 360.

2) „Tristia fata tui dum fles in Daphnide Flacci
Docte Maro, fratrem dis immortalibus aequas."
Anth. lat. (R.) No. 778.

3) „Iusserat haec rapidis etc." Donat, Vit. Verg. p. 63, und in den verschiedenen Ausgaben der Anthologia lat. Den Namen desselben Sulpicius tragen die 3 verschiedenen Disticha von gleichem Inhalte, die den Inhaltsangaben der Bücher der Aeneis vorausgehen. L. Müller (Rh. Mus. XIX, p. 120) glaubt mit Recht, dass die Originaldisticha die in der Biograpie erhaltenen sind.

4) „Temporibus laetis etc." Anth. lat. No. 242 (R.). Die ältesten Virgilausgaben und auch einige Hdss. schreiben diese Verse dem Cornelius Gallus zu. In einem Codex Vaticanus (No. 1586) aus dem 15. Jahrhundert heisst es: „Egerat Vergilius cum Varrone (soll heissen Vario) antequam de Italia recessisset, ut si quid sibi accideret, Aeneidam combureret, quod adimplere volens et Cornelius Gallus hoc sentiens, Caesari pro parte Romanorum et totius orbis supplicavit ne combureretur, in hunc modum videlicet: Temporibus laetis etc."

noch viel erhabeneren Ton an, indem sie den Augustus selbst redend einführt[1]).

Auch die Compositionen Virgils selbst wie kürzere in der Biographie erhaltene Dichtungen wurden als Stoff für derartige Uebungen benutzt, z. B. das Epigramm, das Virgil als Jüngling gegen den Lehrer und Räuber Balista verfasst haben soll. Dasselbe hatte eine grosse Berühmtheit erlangt, wurde dann aus der Biographie herausgenommen und mit andern Dichtungen Virgils und anderer zusammengestellt[2]). Es war von mehr als einem Dichter der Schule nachgeahmt worden, und wir besitzen etwa sechs Variationen über das Thema, die dann von einem Interpolator in die Biographie des Phokas eingeschoben sind[3]). An derartigen Uebungen betheiligten sich Schüler wie Lehrer in gleicher Weise. In der Verfallzeit war es sogar Gebrauch, dass mehrere Dichter an ein und demselben Thema sich im Wettstreit miteinander versuchten. Die „zwölf scholastischen Dichter" oder „die zwölf Weisen"[4]), die einen Hauptbestandtheil der Anthologie bilden und, wenn man bedenkt, wie sorgfältig sie in mehreren Handschriften erhalten sind, grossen Beifall gefunden haben müssen, bieten ein bemerkenswerthes Beispiel dafür. Unter den verschiedenen Stoffen, Beschreibungen,

---

1) Anth. lat. No. 672 (R.). Diese Declamation in Versen war sehr berühmt, und Neuere haben sie wie im Ernste als dem Augustus angehörig citirt. Von einer alten Nachbildung ist nur der Schluss erhalten („Nescio quid, fugiente anima etc."), Anth. lat. No. 655 (R.). Als Probe der Emphase diene der letzte Vers, in welchem Augustus von Virgil sagt:

„aeterna resonante Camoena
Laudetur, placeat, vivat, relegatur, ametur!"

2) Donat, Vit. Verg. p. 58; Anth. lat. No. 261 (R.). Die Grabschrift des Bischofs Mamertus, in der sich eine Reminiscenz des ersten Verses des Epigrammes zeigt, beweist, dass dies schon am Ende des 4. Jahrhunderts bekannt war; vgl. L. Müller in den Jahrb. f. Phil. (1866 p. 865). Auch in einem Distichon der Elegia de Nuce (v. 43 f.) hat Riese eine Reminiscenz an den 2. Vers des Virgilischen Distichons entdeckt, zieht aber daraus einen falschen Schluss auf das Alter der Elegie. Das Epigramm gegen Balista blieb, unabhängig von dem „liber epigrammaton" Virgils zu dem es vielleicht gehört, während des ganzen Mittelalters bekannt.

3) In 2 Nachbildungen ist das Distichon in einen Vers zusammengezogen; Phoc. Vit. Virg. v. 15 ff.

4) Vgl. über diese Dichter Schenkl, Zur Kritik späterer lateinischer Dichter (Sitzungsbericht der Wiener Akademie 1863, Juni, p. 52 ff.

mythologischen Begebenheiten, Lobpreisungen irgend einer Person sind besonders die beliebt, die schon früher von irgend einem berühmten Dichter wie Virgil oder Ovid bearbeitet waren. Die berühmte Grabschrift, die nach der Biographie Virgil sich selbst verfasst haben soll[2]), wurde von jedem der zwölf Dichter zunächst in je einem Distichon und dann zu zwei Disticha erweitert bearbeitet[3]). Hierhin gehören auch die versificirten Inhaltsgaben zu verschiedenen Dichtungen Virgils[4]). Ihre grosse Anzahl und Mannigfaltigkeit beweisen uns, dass auch diese Uebung in der Schule wol ein Gegenstand des Wettstreites war. Die Meisten derselben beziehen sich auf die Aeneis, einige auch wol auf die Bucolica und die Georgica[5]). Jedes Buch der Aeneis hat deren mehrere, bald aus einem, bald aus vier, fünf, sechs oder zehn Versen bestehende[6]). Eine Composition aus eilf Hexametern von ungewissem Alter gibt die Gesammtsumme aller Verse Virgils und ihren Inhalt an[7]). Die dem Sulpicius Apollinaris zugeschriebenen sechs Hexasticha dürften wol das älteste Beispiel dieser Classe von Arbeiten sein, bei denen nicht selten Virgils eigene Worte angewandt werden. Sie sind in einem Codex Vaticanus des 5. oder 6. Jahrhunderts erhalten. Ungefähr derselben Zeit gehören die Decasticha mit ihren vorhergehenden fünf Disticha an, als deren Verfasser sich Ovid nennt[8]). Wir sehen daraus die enge Beziehung, in welcher damals Virgil und Ovid für die Schule mit einander standen. Derartige Uebungen gehen nun durch das ganze Mittelalter. Sie wurden zwar nicht Virgil allein gewidmet, aber ihm doch

---

1) Vgl. die Uebungen über 4 Ovidverse, betreffend die vier Jahreszeiten (Metam. II, 27 ff.), No. 566, ff. (R.).

2) „Mantua me genuit etc.“ Donat, Vit. Verg. p. 63. Schon in einem Epithaph zu Ehren Lucans hat ein Grammatiker jenes Distichon nachgeahmt: „Corduba me genuit, rapuit Nero, praelia dixi“, citirt von Aldhelm (7. Jahrh.); Vgl. L. Müller in den Jahrb. f. Phil. XCV (1867) p. 500; Usener, Scholia in Lucani Bellum civile p. 6.

3) Anth. lat., 507—518, 555, 556 (R.).

4) Vgl. L. Müller, Ueber poetische Argumente zu Virgils Werken im Rh. Mus. XIX, p. 114 ff.

5) Anth. lat., 2. (R.) aus Hdss. des 2. Jahrh. Vgl. Ribbeck, Prolegg. p. 379.

6) Anth. lat. 1, 634, 654, 591, 653, 874. (R.).

7) Anth. lat. 717 (R.).

8) Anth. lat. 1. (R.); Ribbeck, Prolegg. p. 369 ff.; L. Müller, a. a. O. p. 115 ff., der mit Recht vermuthet, dass sie einem Africaner aus dem 5. oder 6. Jahrhundert angehören können.

mehr als allen andern lateinischen Dichtern. In der Anthologie stehen einige Epigramme zum Lobe des Dichters, die meist darauf hinauslaufen, dass er in der Aeneis mit Homer, in den Bucolica mit Theokrit und in den Georgica mit Hesiod verglichen wird[1]). Eins der Epigramme theilt uns den von Quintilian erwähnten Ausspruch des Domitius Afer mit[2]). Zwei Disticha wollen in sehr erhabenem und geschraubtem Stil dem, „der in kleiner Barke das weite Meer Maro's durchschiffen will“, eine Anweisung geben[3]). Schliesslich fand sich Stoff für diese Uebungen in Stellen aus den grösseren Werken Virgils, die man ja auch für die Declamationen in Prosa benutzt hatte. Die Anthologie bietet dafür manche Bei-

---

1) Anth. lat. 713 (Virgil und Homer); No. 777 (Virgil, Theokrit, Hesiod, Homer) „Vate Syracosio etc.“ ging vielleicht der Sammlung der kleineren Jugendgedichte Virgils voraus. (Vgl. L. Müller in den Jahrb. f. Phil. 1867, p. 803 ff.). Man hat wol noch nicht bemerkt, dass das Epigramm No. 788: „Maeonium quisquis romanus nescit Homerum, Me legat et lectum credat utrumque sibi“ nach dem ersten Distichon der Ars amatoria verfertigt ist: „Si quis in hoc artem populo non novit amandi, Me legat et lecto carmine doctus amet.“ Aus allen Commentaren und den Biographien geht hervor, dass die Grammatiker ihrer Auslegung gewöhnlich die Bemerkung von der Nachahmung Virgils dieser 3 Autoren vorausschickten. — Wie Virgil mit Homer, so wird Lucan in dem Epigr. No. 233 (vgl. Schmitz und L. Müller in den Jahrb. f. Phil. p. 799) mit Virgil verglichen. Dem Ende des Mittelalters gehört das von Riese eben deshalb ausgeschlossene Epigramm über Virgil an No. 855 (Meyer): „Alter Homerus ero vel eodem maior Homero, Tot clades numero dicere si potero.“ Diese nicht auf Virgil zu beziehenden zwei Verse gehören zu einer mittelalterlichen Dichtung über die Zerstörung Troias. Vgl. Du Méril, Poésies popul. lat. ant. au XII siéc. p. 313.

2) „De numero vatum si quis seponat Homerum,
Proximus a primo tunc Maro primus erit.
At si post primum Maro seponatur Homerum,
Longe erit a primo, quisque secundus erit.‘
Das Epigramm wird dem Alcimus Avitus zugeschrieben; Anth. lat. No. 740 (R.). Vergl. Quintilian. X, 1, 86 und p. 18 unseres Werkes.

3) „Qui modica pelagus transcurris lintre Maronis
Bis senos Scyllae vulgo cave scopulos.
Sed si more cupis nautae contingere portum
Carbasus ut Zephyris desine detur ovans;
Tumque salis lustra reliquos ope remigis amnes;
Sic demum cymbam portus habebit opis.“
Veröffentlicht von L. Müller aus einer Hds. des 10—11. Jahrh. im Rh. Mus. XXIII, p. 657; Riese, Anth. lat. No. 788.

spiele[1]). Besonders erkennt man die rethorische Schule in den sogenannten „Virgilthemen“ wieder, die eigentlich dem Studium der Declamation angehörten. Es sind Variationen über Verse des Dichters, in denen der Zeitgeschmack sich in den lärmendsten Uebertreibungen gefällt; hierhin gehören z. B. die Anrede der Dido an den Aeneas (IV, 365 ff.), des Aeneas an Andromache (III, 311 ff.), des Sacas an Turnus (XII, 653 ff.)[2]). Wir besitzen sogar einen Brief der Dido an Aeneas[3]), in dem das Virgilianische Thema in der Art Ovid's behandelt ist, eine Klage über die Zerstörung Troja's, gewiss aus dem späten Mittelalter stammend[4]), wie man aus dem Rhythmus sieht, u. a.

Diese poetisch-rhetorischen Uebungen zur Ehre Virgils kann man nicht eigentlich Producte des Mittelalters nennen; sie gehören vielmehr dem Anfang desselben und den letzten Zeiten der Kaiserherrschaft an; besonders war das 5. und 6. Jahrhundert in diesen Versificationen thätig. In der Schule entstanden und durch Schulmänner verbreitet, wurden sie von diesen ohne Bedenken mit den kleineren Poesien der antiken grossen Meister zusammengeworfen; und daraus entsprang dann jene sonderbare Verwirrung der Namen, welche die kritische Anordnung der lateinischen Anthologie so erschwert. In der Wichtigkeit, die man diesen niederen und obscuren Producten beilegte, zeigt sich so recht deutlich die Ermattung der klassischen Poesie, die noch eine Weile in der künstlichen Athmosphäre der Rhetorik fortlebt und schliesslich bis zu dem Grade herunterkömmt und abmagert, dass das ganze Skelett, auf das sie sich noch stützt, sichtbar wird. Diese letzte Phase der lateinischen Poesie haben wir also vom Standpunkte des Mittelalters aus betrachten wollen, das ja zugleich mit dieser auch die grossen Vorbilder aus dem Alterthum übernimmt. Durch sie allein gelingt es jenem ganz vom Mönchsthum eingeengten Zeitalter, den Spuren der klassischen Poesie einigermassen nachzugehen.

---

1) Vgl. No. 46 (de Turno et Pallante), 77 (de Niso et Euryalo), 99 (de Lauconte), 924 (in Aeneam) in der Anth. lat. (R.).

2) Anth. lat. (R.) 255, 223 (dem Coronatus zugeschrieben), 244. Dasselbe Thema wie in 223 hat Ennodius (Dist. 28, „Verba Didonis etc.“) in einer Declamation in Prosa behandelt. Um eine Idee von diesen versificirten Declamationen zu bekommen, vgl. No. 128 u. 23.

3) Anth. lat. (R.) No. 83.

4) Du Méril, Poésies populaires latines antérieures au XII siècle, p. 309 ff.

Eilftes Capitel.

Es gibt wol kaum zwei Dinge die so schroff einander gegenüber stehen, als das Heidenthum dem Christenthum. In der Art wie beide Religionen die äussere und innere Welt betrachten, ist gar keine grössere und tiefere Differenz denkbar. Der Geist des Christenthums hat vor Allem die Fähigkeit zu absorbiren, er ruft die ganze Seele des Menschen zu sich und concentrirt sie auf eine Idee. Alle Gefühle und Leidenschaften, alle Neigungen, die auf künstlerische Productionen ausgehen, formt er um, macht sie sich gleichartig und lenkt sie auf ein einziges Ziel hin. Alle poetischen Eingebungen laufen auf den einen Punkt hinaus: zu lieben, zu trauern, zu frohlocken und zu leben in Gott. Gott ist also die Basis, in der sich alle Neigungen und Leidenschaften, Begeisterung, Hoffnung und Angst der Menschenseele auflösen und beruhigen. Damit ändert sich vollkommen der Horizont des Lebens, und alle Zwecke des Daseins nehmen eine andere Gestalt an. Das Auge schaut ängstlich auf das Problem vom Leben jenseit des Grabes, und die ganze Thätigkeit des Menschen ist allein darauf gerichtet. Das irdische Leben ist eine Last, eine Pilgerfahrt, eine harte und schwere Probe, und jetzt zum ersten Male hört man von einem weltlichen Leben, von einer schädlichen und gefährlichen Welt, von der der fromme Mann sich fern halten soll. Das Gewissen muss eine heftige Revolution durchmachen, um sich selbst, die Gesellschaft, und die Natur von diesem Standpunkte aus betrachten zu können. Die poetischen Ideale, die in einer Zeit spontaner Aeusserung geschaffen waren, als der noch nicht im Zwiespalte befindliche Geist die ganze Welt auf sich selbst bezog, auf sie vertraute, sie liebend vergötterte und doch zugleich in ihr, wie in einem treuen Spiegel sein eigenes Bild anschaute, mussten natürlich alle Gemüther abstossen, denen das menschliche Wesen in seinen Beziehungen zu seines Gleichen zur Natur und Gottheit ganz neu und anders erschien. Aus dieser Anschauung musste schliesslich die Askese der Eremiten und Mönche hervorgehen; und wie konnte da der Geist noch fähig bleiben, die Schönheit der Antike und der künstlerischen Ideale Virgils und Homers in sich aufzunehmen?

Wenn sich das Christenthum blos auf eine religiöse Reform der Juden beschränkt hätte, so wäre es durch seine Natur zu einer Poesie von ganz besonderem Charakter geführt worden, die eine zweite von der ersten freilich sehr verschiedene Phase der alten

biblischen Poesie gebildet hätte; denn in der christlichen Idee liegt ein Humanitätsgefühl, eine feine und liebliche religiöse Empfindung, die Christus und seinen Anhängern einen ganz anderen Charakter gibt, als ihn David, Jesaias und die begeisterten Männer des alten Gesetzes gehabt hatten. Gemeinsam wäre ihr und der alten Judenpoesie gewesen, dass sie nicht aus einer Schule entsprungen war und keinen künstlerischen Zweck verfolgte. Nichts musste natürlich der ältesten christlichen Anschauung mehr widersprechen, als jener künstlerische Schematismus in seiner Gesuchtheit und Geziertheit, der von dem ethischen und religiösen Zwecke so weit entfernt war. Christus verhielt sich jeder Cultur gegenüber indifferent, theils weil er in dürftigen Verhältnissen geboren ward, in Palästina lebte und nicht wie so viele andere Juden, die ins Ausland gingen, von der griechisch-romanischen Cultur berührt wurde, theils auch infolge der rein geistigen und mystischen Natur seiner Lehre. Zum christlichen Ideale gehört zuerst die Einfachheit, welche sich der antiken Culturwelt scharf gegenüberstellt. Die höchste christliche Poesie entsprang also nicht auf künstlerischem Gebiete, von dem sich die wärmsten christlichen Anhänger fern hielten. Sie offenbarte sich weniger in poetischen Formen, als in Gedanken und Empfindungen, die auf die einfachste Art ausgedrückt wurden. Ohne einen Vers, ohne auch nur den Gedanken zu dichten, blos auf den Antrieb hin, den die neue so warm gehegte Idee dem Geiste gab, erzeugte sie das Ideal Christi, ohne Zweifel ihre erhabenste poetische Schöpfung, deren begeisternde Wirkung nicht wenig zu jener wunderbaren Erscheinnng von den Millionen Neophyten und Märtyrern beitrug. Von derselben einfachen und formlosen Art sind auch die poetischen Ergiessungen des Franciscus von Assisi und die „Nachfolge Christi“, ein später aber treuer Nachklang des wahrsten und ursprünglichsten Christenthumes.

Indem sich nun aber die neue Lehre in der griechisch-römischen Welt ausbreitete, fand sie den Boden durch die positiven wie negativen Elemente der Verfallzeit wol vorbereitet und war nicht die alleinige Ursache, dass diese Zeit einen von der glänzenden aber unwiderruflich verloren gegangenen Vergangenheit so verschiedenen Charakter annahm. In einem ganz deutlich sichtbaren, langsamen Processe durchdrang sie die Poren der griechisch-römischen Gesellschaft und gestaltete diese um, freilich nicht, ohne sich selbst bedeutend umzugestalten. Das Proselytenthum, das in ihr eben so stark war als in Rom der Geist der Eroberung,

zwang sie, der Nothwendigkeit nachzugeben und sich zu Vermittelungen zu verstehen. Das erste derartige Zugeständniss war der Entschluss sich zu bilden, zu unterrichten und die griechisch-römische Cultur anzunehmen. Diese war zu lebenskräftig, als dass das Christenthum nicht danach hätte streben müssen, sie sich zu assimiliren, um schliesslich durch sie selbst neuen Einfluss auf ihre Gestaltung zu gewinnen. Merkwürdig in der That, wenn man an das Ideal von Christus und das der Evangelisten denkt! Die Christen konnten jetzt Maler und Bildhauer werden, Dichter und Versmacher und nach einem Ausdrucke ihres religiösen Gefühles suchen, da wo Christus niemals daran gedacht oder gestattet hätte, es zu suchen. Und hier zeigte sich der erste von den vielen Widersprüchen, die der fromme Glaube auf alle Weise zu bemänteln strebte, und von denen das Christenthum sich noch heute nicht befreit hat.

Indem also das Christenthum die Formen der antiken Kunst annahm, ist es dabei doch nie weiter als bis zu einer Art von Verkleidung gekommen, deren Sonderbarkeit kaum ein geschickter Dichter zu mildern verstand. Nicht selten wird der Widerspruch zwischen Form und Idee grotesk und lächerlich, wenn man eben nicht mit den Augen des Glaubens schaut, der ja das, was ihn selbst betrifft, natürlich entschuldigen kann. Die christliche Idee fand wol den Boden zu ihrem Vortheile vorbereitet, aber sie fand keine künstlerische Formen, die ihr passten und entsprachen. Den Triumphen des Christenthums kam zwar der Mysticismus, zu dem sich schliesslich die alte Welt hinneigte, vortrefflich zu statten; dieser aber war ein Zeichen des alternden Verfalls, nicht einer energisch jungen Zeit und hatte die Kunst, anstatt sie zu verjüngen und zu erneuern, nur immer tiefer in Verfall gezogen.

Für das Herz und den Verstand war die alte Kunst erstorben. Nur noch in den Schulen und in der allgemeinen Bildung fristete sie ein Scheinleben. Die leeren Formen benutzte nun das Christenthum und füllte sie anstatt mit profanem mit heiligem und christlichem Stoffe aus. Waren dieselben doch schon in so mechanischer Weise verwandt worden, dass Jeder, der nach ihnen griff, meinte, sie allen möglichen Empfindungen anpassen zu können. Nun war das aber schon die zweite Umwandlung, die sie durchzumachen hatten. Ursprünglich in Griechenland entstanden, war es nur durch die Anstrengungung der glänzendsten Repräsentanten des römischen Geistes möglich gewesen, sie auf

die römische Denkweise anzuwenden. Weit gewaltsamer war die zweite Wandlung, weil jetzt der poetische und künstlerische Inhalt dem sie in Griechenland wie in Rom gedient hatten, vernichtet werden sollte. Ein solches Verfahren konnte nur in einem Zeitalter stattfinden, in welchem die Rhetorik, die ja die ganze Literatur beherrschte, das Gefühl für die enge Beziehung zwischen den Kunstformen und dem Geiste der Menschen verdrängt hatte.

Prudentius, Sedulius, Arator, Juvencus und so viele andere christliche Dichter[1]) ahmen Virgil nach, indem sie das Leben Christi, das der Heiligen oder biblische Begebenheiten in Hexametern darstellen. Andere folgen Horaz oder Ovid, indem sie in Distichen oder trochäischen und jambischen Gedichten christliche Ideen behandeln. Das waren aber gewaltsam erzwungene Arbeiten, in denen die moralischen Raisonnements wol ganz ernst gemeint waren, an denen aber die wahre Poesie des Christenthumes doch keinen oder nur geringen Antheil hatte. Das Evangelium in Versen zu umschreiben, machte zwar aus der Schulübung ein christliches Werk, aber raubte auch zugleich der schlichten evangelischen Erzählung ihre ganze Poesie, indem es diese mit einem unnatürlichen Schmucke belud.

Die Leute jedoch, die in der römischen Cultur erzogen, immer die antiken Musterdichtungen vor Augen hatten, musste es nach Annahme des Christenthumes mit Genugthung erfüllen, jene Lücke wenn auch in ungenügender Weise ausgefüllt zu sehen. Die Hexameter des Priesters Juvencus, welche einen Sturm schilderten, erinnerten sie an die schöne Beschreibung Virgils, und mehr als ein Gedicht des Prudentius rief ihnen den Horaz ins Gedächtniss. Zu einer Zeit, in der die Poesie nur als Rhetorik und Verskunst geschätzt wurde, konnte es nicht darauf ankommen, dass jene Dichtungen blos die antike Form hatten, die eigentlich christliche Poesie aber nur schwach zur Geltung kam. Die Dichtkunst war christlich

---

1) Zappert (a. a. O. Anm. 53, p. 20 ff.) hat eine Menge von Virgilreminiscenzen, die sich in lateinischen Dichtungen des Mittelalters vom 5. bis 12. Jahrhundert finden, zusammengestellt. Die Sammlung gibt aber in ihrer geringen Ausdehnung keine rechte Vorstellung von der Sache, da sich dasselbe Verfahren auch auf Ovid und andere Dichter anwenden liesse. Die Virgilelemente in der lateinischen Poesie des Mittelalters complet zusammen zu stellen, wäre ein colossales Unternehmen, was aber die zu Grunde liegenden Thatsachen in keinem andern Lichte erscheinen lassen würde.

nur durch den Inhalt, heidnisch in der Form. Wenn ein christlicher Dichter den heiligen Stoff einmal bei Seite liess, so standen die klassischen Typen so mustergiltig vor ihm, dass man ihn, wie wir bei Ausonius sehen, kaum von einem Heiden unterscheiden kann. Dies bestätigte sich vor allem im Beginn des Mittelalters und der Renaissance, als sich die lateinische Dichtung der Christen mehr als je gestattete, auf ein weltliches Gebiet abzuschweifen; ebendeshalb musste auch zur Zeit des Mönchsthums die lateinische Poesie so allgemein fast nur auf heilige Stoffe angewandt werden. Aber auch als es noch Heiden gab, liessen sich die damals noch eifrigen Christen, wie sie eben aus dem Kampfe hervorgegangen waren, so gut wie gar nicht auf weltliche Dichtungen ein. Schon damals wurde Cultur und Poesie zumeist vom Clerus repräsentirt, nur selten traten Laien als Dichter auf. Man konnte also schon genau voraussehen, in welcher Weise sich die Gesellschaft und die Cultur gestalten werde, sobald das Heidenthum ganz zu existiren aufgehört haben würde. Der Charakter des Mittelalters zeigt sich in dem Uebergewicht der religiösen Idee, die jede Thätigkeit und jeden Stand der Gesellschaft bis ins innerste Mark durchdringt. Das sich entwickelnde Christenthum war eben nicht in der römischen Welt aufgegangen, sondern hatte diese in sich aufgehen lassen. Die menschliche Thätigkeit wird nun in scharfer Absonderung auf die verschiedenen Stände vertheilt und mit dem Triumph über das Heidenthum entwickelt sich auch die erste radicale Spaltung zwischen Laien und Clerikern. Den ersteren bleibt die Pflege des materiellen, den letzteren die des geistigen Lebens. Dem Laien erscheint es ganz natürlich, wenn die Bildung nicht seine Sache ist. Er schämt sich deshalb eben so wenig, als es eine Schande für ihn ist, nicht Cleriker zu sein, und schliesslich bedeutet Cleriker einen gelehrten Mann, Laie den Nichtgelehrten. Jener ist zwar ausgezeichnet, dieser aber nicht verachtet. Eben darum concentriren sich die Cultur und das geistige Leben, die das Eigenthum einer religiösen Kaste geworden sind, in der Religion. Der Einfluss dieses Standes, der vom Fürsten bis zum Bauer das Herz und den Verstand Aller in der Hand hatte, zeigte sich in allen Schichten der Gesellschaft.

Alles das bestimmt den Charakter der mittelalterlichen lateinischen Poesie von klassischer Form. Ein künstliches Produkt der Schule wird sie vom Clerus auf das religiöse Gebiet übertragen. Von anderen Empfindungen schliesst sie sich ab, aber selbst die profanen Stoffe z. B. die versificirte Darstellung einer

historischen Begebenheit, zeigen doch in ihren moralisirenden Tendenzen den kirchlichen und religiösen Standpunkt. Die Barbarei und Unwissenheit in der Anwendung der poetischen Mittel, die, wie wir gesehen haben, in den Grammatik- und Rhetorenschulen des Mittelalters herrscht, ist ganz dieselbe in den Gedichten dieser Art. Dieselben dienen ja nicht dem Ausdruck einer Leidenschaft oder einer Empfindung, noch sind sie die besonnene und feine Nachahmung eines bestimmten Kunsttypus, sondern sie gelten lediglich als ein Zeitvertreib und eine Uebung in der Versmacherei. Einer solchen Zerstreuung und Erholung konnte man wol „ad majorem dei gloriam" einige Stunden widmen. Ein wahrer Dichter, der nichts ist, als ein solcher, wäre diesen Leuten schon eben dadurch widerlich gewesen. Lactanz, Aldhelm, Alcuin, Beda, Rhabanus Maurus und Andere machen ihre lateinischen Verse zur Unterhaltung, so wie man heute eine Partie Billard spielt, und finden einen Spass daran, Hunderte von Räthseln, Logogryphen, Anagrammen, Akrosticha und ähnliche Kindereien zu produciren. Auch in diesen lateinischen Gedichten mittelalterlicher Mönche zeigt sich so recht der Charakter der Dichtung der Verfallzeit, abgesehen davon, dass die antiken Formen jetzt viel roher behandelt werden und ihre Existenz noch weit mehr in Frage gestellt ist, als früher, wo sie dem Schulzwecke dienten[1]. Man begreift übrigens, wie sich in der kirchlichen Literatur die sprachliche Form in der der Kirche stets eigenen stereotypen Weise, und der Einfluss des Geschmackes, welcher eben, als die Kirche sich in der römischen Welt organisirte, der herrschende war, fixiren musste. Rhetorik und Declamation, ein ewiges unverständiges Wiederholen von Phrasen und Gemeinplätzen, der falsche und übertriebene Schmuck conventioneller Epitheta, dazwischen ein Aufputzen mit Stellen aus beliebten Schriftstellern erhielten sich in der lateinischen Literatur der Kirche ebenso unverändert wie die Liturgie und das Ritual. Wir finden dieselbe Eigenthümlich-

1) Leyser, De ficta medii aevi barbarie, imprimis circa poesim latinam, Helmst. 1719, hat sich vergebens bemüht, die lateinische Poesie des Mittelalters zu vertheidigen. Denselben Gedanken hat Wright: On the anglo-latin poets of the twelfth century (in seinen Essays on subjects connected with the literature, popular superstitions and history of England in the middle ages. Vol. I, p. 176—217) mit besserer Begründung ausgeführt. Aber die Vorzüge beschränken sich doch auf einige Ausnahmen. Vgl. auch Baehr, Geschichte d. röm. Literatur im Karolingischen Zeitalter, cap. II.

keit bei Augustin, Cassiodor, Gregor und Thomas von Aquino, wie in den neuesten Allocutionen und Rundschreiben des Papstes und den modernen religiösen Schriftstellern, so weit sie Katholiken sind. Eben weil diese in ihrer Cultur, ihrer Empfindung und Dialektik mittelalterlich sind, mühen sie sich vergebens ab, die moderne Wissenschaft zu bekämpfen, die sich nicht um sie bekümmern kann.

Die Lage, in welcher sich die christliche Poesie befand, wurde ganz unerträglich. Im Alterthum waren Religion und Poesie Schwestern, oft sogar identisch miteinander. Die Mythologie, die selbst eine poetische Schöpfung war, bildete ganz abgesehen von den poetischen Idealen, in denen sie zur Geltung kam, einen so wesentlichen Bestandtheil des poetischen Hausrathes, dass man unmöglich in der antiken Form Christus und die Heiligen besingen konnte, ohne dass nicht zugleich Apoll mit den neun Musen und der ganze heidnische Olymp in das Gedicht mit eindrang. Es ist allerdings richtig, dass jene Gestalten vor der neuen Religion ihren religiösen Charakter ganz aufgaben und nur ihren poetischen Werth beibehalten konnten; wie denn in der That ihr Fortleben in der europäischen Poesie bis auf die Neuzeit überraschend genug ist[1]). Das konnte jedoch ohne grossen Schaden nur geschehen, wenn eine Kunst neue Formen annahm, in denen das Erbe der älteren zwar modificirt aber doch noch richtig zur Erscheinung kam. In einer Kunst aber, die nur nachahmte und deren Form antik war, musste jene selbst oder, wie wir es in der Renaissance sehen, die neue Idee, auf die man sie anwenden wollte, dabei verlieren. Diese Unverträglichkeiten wurden von vielen Mönchen um so eher bemerkt, je mehr das Christenthum ihren Geist beherrschte, und sie dachten wol auch daran, das Missverhältniss zu vermeiden[2]). Aber wollten sie ihr Gefühl retten, so thaten sie wieder durch die komischen Mittel, zu denen sie griffen, der Kunst Schaden, wie wenn sie an Stelle der alten poetischen Anrufungen: „domine labia mea aperies“ oder gar noch schlimmer, „der welcher

---

1) Wie diese heterogenen Elemente miteinander verschmolzen, hat Piper gezeigt in seinem gelehrten Werke „Mythologie der christlichen Kunst, von der ältesten Zeit bis ins sechszehnte Jahrhundert“, Weimar, 1847—51.

2) „Sed stylus ethnicus atque poeticus abjiciendus;
Dant sibi turpiter oscula Iupiter et schola Christi.“
Bernard. Morlan. de contempt. p. 86.

die Eselin Balaam's sprechen liess u. s. w." sagten[1]). Und doch hat jene so lebhafte und so intensive Empfindung sich schliesslich emancipirt. Sie durchbrach die Fesseln, die sie in den klassischen Formen gefangen hielt, und fand einen Ausweg in der, wie die Zeit es verlangte, einfachen, volksthümlichen Latinität, welche das Organ der Liturgie und des christlichen Glaubens blieb. Indem das Ohr dem Volksgesange lauschte, der wie natürlich aus der lebendigen Volkssprache auch neue Rhythmen entwickelte, hörte es nur noch den Accent und nicht mehr die Quantität der Sylben. In den so entstandenen lateinischen rhythmischen Poesien bewegte sich das Mittelalter viel freier und offenbarte seine Stimmung viel reiner und natürlicher. Prudentius und die anderen gelehrten christlichen Dichter haben niemals in ihren Versen so viel wahre und wirklich gefühlte Poesie geoffenbart, als sich in dem „Dies irae" und ähnlichen Dichtungen zeigt, die sich durch Sprache und Vers durchaus von den Klassikern unterscheiden. Hier hören wir, wie die Seele zagt und zittert, wie sie fürchtet und hofft und voll Begeisterung sich emporschwingt. Man braucht aus dem Inhalt des Gedichtes gar kein Glaubensbekenntniss zu machen und kann doch diese schöne und zarte Poesie empfinden, eben weil sie wirklich aus der Seele des Menschen entspringt und sich auf eine allgemein menschliche Empfindung stützt, während man die rhetorisirenden Künstler von Oden und Hexametern gar oft fragen möchte, ob sie es auch ernst mit ihren Worten meinen.

Diese neue Poesie, deren hervorragendste Leistung der lateinischen Kirchensprache und der religiösen Empfindung angehören, entspringt aus derselben frischen Quelle, der auch die neue Laiendichtung der Volksliteratur entquillt. Ihre Erscheinung entsprach so dem Zeitgeiste, dass sie selbst die Poesie der Schule, der sie lange zur Seite ging, beeinflusste. Aus dem Bildungsstoffe, den die Schule bewahrte, zog die Volkspoesie Gedanken, Namen und Thatsachen. Dafür lieh sie wieder der Schule oft ihre Rhythmen oder zerstörte die alten metrischen Typen, indem sie die Quantität der Sylben vergessen liess und Accent und Reim zur Geltung brachte.

---

1) „Vix muttire queo, mutum, precor, os aperito,
Ipse docens asinam quae doceat Balaam."
Heriger. (10. Jahrh.) Gest. Leodiens. bei Pertz, Mon. Germ. IX, 177. Vgl. die Stellen aus Paulinus Nolanus, Sigbert u. a. bei Zappert a. a. O. Anm. 61.

Diese kurzen Bemerkungen über die lateinischen Dichtungen des Mittelalters sollen zeigen, wie jene damals die Cultur beherrschende Kaste eben so wenig bei ihrer gelehrten Thätigkeit, wie in der Nachahmung der alten Muster eine Vorstellung vom Alterthume hatte. Daraus erklärt sich auch, wie wenig jene Leute für das aesthetische Verständniss Virgils befähigt waren; ihrem mangelhaften Studium entsprach ihre gelehrte Production ganz genau; Wir können uns jetzt zu der neuen Literatur der Volkspoesie wenden und müssen nunmehr die Stellung unseres Dichters in diesem neuen Elemente betrachten. Bevor wir uns jedoch auf dieses neue, von dem vorher besprochenen so durchaus verschiedene Gebiet begeben, ist es nöthig, zuvor die hauptsächlichsten charakteristischen Züge der Vorstellung, die das Mittelalter vom Alterthum hatte, noch einmal zusammenzufassen.

Zwölftes Capitel.

Die Thatsache, dass im Mittelalter das Studium des Griechischen ganz aus dem westlichen Europa verschwindet, ist für die damalige Vorstellung vom Alterthum und für das Verhältniss Virgils zu derselben von bedeutenden Folgen gewesen. Jene Spaltung, die zunächst zwischen Rom und Byzanz bestehend, dann aber mit dem Verfalle des Reiches und dem Vordringen des Christenthumes besonders seit Justinian sich über den ganzen Occident und Orient erstreckt, und in der Religion mit dem Schisma des Photius und der Trennung beider Kirchen endigt, durchdringt in gleicher Schärfe auch die gesammte Bildung und das Studium. Obgleich das Christenthum zu den Völkern lateinischer Cultur zuerst in griechischer Sprache gekommen war und der Text der Evangelien wie der Kirchenväter Basilius, Chrysostomus, Dionysius Areopagita u. A. griechisch ist, war doch die Kirche, seitdem sich das Centrum des Christenthums in Rom festgesetzt hatte, und von dort aus eine gleichsam von Rom unzertrennliche Weltherrschaft ausgeübt wurde, wesentlich römisch und lateinisch geblieben. Das allgemeine Organ, dessen sie sich dabei bediente, war die lateinische Sprache, und so sorgte sie allein für die Fortdauer der römischen Literatur, wenngleich mit jener den profanen Zwecken gegenüber gewöhnlichen Nachlässigkeit. Aber es trat sowol in den Ländern lateinischer wie griechischer Cultur der Verfall ein. Das Band, was sie zusammengehalten hatte, zerriss, und die Anziehungskraft, welche die römische Welt auf

so viele griechische Schriftsteller ausgeübt hatte, machte jetzt dem Misstrauen und gegenseitiger Antipathie Platz. Aus der Cultur des westlichen Europas verschwand jenes griechische Element, das so tief in die römische Bildung eingedrungen war, einen solchen Hauptbestandtheil der literarischen Productionen der Römer bildete und so wesentlich für deren volles Verständniss war. Hier und dort findet sich wol ein Dilettant, der ein wenig Griechisch versteht oder ein Lehrer, der seinen Schülern eine schwache Vorstellung davon gibt[1]), aber die sichere Kenntniss des Griechischen ist eine grosse Seltenheit, und selbst die, welche den Ruf genossen, es zu verstehen, vermochten kaum eine Zeile ohne die gröbsten Fehler zu übersetzen. Selbst die ausgezeichnetsten unter dem lateinischen Clerus bekunden die grösseste Unwissenheit. Die gewöhnlichsten griechischen Worte, die für Kirche und Schule unentbehrlich waren, erklärte man in Glossaren und encyklopädischen Repertorien. Irrthümlich haben einige neuere Gelehrte in Folge dieses oder jenes griechischen Wortes, das bei einem mittelalterlichen Schriftsteller vorkömmt, bei demselben eine Kenntniss des Griechischen vorausgesetzt. Abgesehen von lateinischen Uebersetzungen einiger Bücher des Aristoteles, wusste man von der alten griechischen Literatur und von Griechenland selbst nur das, was man mittelbar aus den lateinischen Schriftstellern dafür auffinden konnte. Homer war nur aus dem lateinischen Auszuge in Versen bekannt, für dessen Verfasser man nicht selten ihn selber oder den thebanischen Pindar hielt[2]). Wenn die mittelalterlichen Schriftsteller,

---

1) Einige Ausnahmen von dem was ich hier bemerkte finden sich bei Cramer, De graecis medii aevi studiis. Sundiae 1849—53. Le Glay, Sur l'étude du grec dans les Pays-Bas avant le quinzième siècle. Cambrai, 1828; Egger, L'Hellenisme en France. Paris, 1869; Young, On the history of Greek Literature in England from the earliest times to the end of the reign of James the first. Cambridge, 1862; Warton, On the introduction of learning in England, im 1. Bande seiner History of english poetry. Lond. 1840 p. LXXXII ff.; Gradenigo, Intorno agli italiani che dal secolo XI infin verso la fine del XIV seppero di Greco, in den Miscellanea di varie operette. Bd. VIII, Venezia 1744. Eine Geschichte der griechischen Studien in Italien während des Mittelalters wäre gewiss von besonderem Interesse, obgleich die von der Byzantinischen Herrschaft ausgehenden Einflüsse auf die Cultur in einigen Provinzen nicht so bedeutend waren, als man meint.

2) Hugo von Trimberg (13. Jahrhundert) setzt diesen lateinischen Homer nach Statius an. Der Grund, den er dafür anführt, be-

wie oft geschieht, unter den grossen Dichtern der Alten Homer und Virgil nebeneinander stellen, wie es ja auch die Römer thaten, so wiederholen sie nur mechanisch eine Bemerkung der lateinischen Autoren oder eine Schultradition. Von der Beziehung beider zu einander konnten sie natürlich keine Idee haben. Homer war ein leerer Name; als grösster Dichter der Alten und erster Profanschriftsteller galt für die Schule Virgil. Er nahm also unter dem ganzen Complex der erhaltenen antiken Literatur wie im Unterrichte eine viel höhere Stellung als bei den Alten ein, die ja auch die griechischen Dichter in der Schule lasen. Aber neben dieser Oberherrschaft Virgils in der klassischen Ueberlieferung war doch diese selbst in den tiefsten Verfall gerathen. Bei der geistigen Thätigkeit und Bildung der Zeit blieb für diese Tradition nur noch ein beschränktes Gebiet übrig, das noch dazu durch Vorurtheile und Irrthümer in ein ganz schiefes Licht gerückt war. Die Geistlichen hatten ja, wenn sie sich mit Profanstudien abgaben, eigentlich andere Hauptbeschäftigungen. Cassiodor empfiehlt zwar seinen Mönchen diese Studien, setzt aber doch hinzu, dass man zur wahren Weisheit auch ohne Literatur gelangen könne. „Nichtsdestoweniger", meint er, „ist es gerathen, von ihr eine mässige Kenntniss zu erlangen, nicht als ob wir darum hoffen könnten, gerettet zu werden, sondern weil wir wünschen, dass, in-

---

weist, wie wenig das westliche Europa im Mittelalter von Homer wusste:

> „Sequitur in ordine Statium Homerus
> qui nunc usitatus est, sed non ille verus;
> nam ille Graecus extitit graeceque scribebat,
> sequentemque Vergilium Aeneidos habebat,
> qui principalis extitit poeta latinorum;
> sic et Homerus claruit in studiis Graecorum.
> Hic itaque Vergilium praecedere deberet,
> si latine quispiam hunc editum haberet.
> Sed apud Graecos remanens nondum est translatus;
> hinc minori locus est hic Homero datus,
> quem Pindarus philosophus fertur transtulisse
> Latinisque doctoribus in metrum convertisse."

Vgl. Haupt, Monatsschr. d. Berl. Akad. 1854, p. 147; L. Müller, Homerus latinus im Philologus XV p. 475 ff. und im Rhein. Mus. N. F. XXIV, p. 492 f. — Wenn die mittelalterlichen Schriftsteller von einem damals gelesenen und bekannten Homer sprechen, so meinen sie im allgemeinen diesen lateinischen Homer. Es ist daher ein grober Irrthum, wenn Wright (Biogr. Brit. lit. I, p. 40) meint, Homer sei in den Schulen des Occidentes bis ins 13. Jahrh. gelesen worden.

dem wir sie im Vorbeigehen studiren, uns der Vater des Lichtes die wahrhaft heilsame und wolthätige Weisheit schenken wird"[1]). Diese Worte kennzeichnen hinreichend die Stellung, die der Clerus im Mittelalter den Profanstudien gegenüber einnahm. Die ganze Hauptkraft und Thätigkeit des Geistes war auf Theologie und Askese gerichtet und erging sich dabei in den Abstractionen der Dialectik und speculativen Philosophie. Hierin fanden die hervorragendsten Geister ihre Nahrung, jedes andere Studium war für die Kinder eine Vorbereitung zu höheren Dingen, für die Erwachsenen ein Zeitvertreib; sich aber ausschliesslich mit ihm zu befassen, erschien geradezu als frivol und der Würde eines Geistlichen nicht angemessen. Selbst ein Schriftsteller, welcher Sylvester II. wegen seiner Kenntniss der Mechanik und Mathematik, nicht der Magie anklagte, gestand doch offen, „dass er sich gar zu sehr den weltlichen Studien ergab"[2]). Dies war aber nicht bloss die Anschauung derer, welche die Profanstudien, weil sie sich auf die Autorität der Heiden stützten, verachteten und verdammten, sondern auch der Leute, welche sie billigten und zu fördern strebten. Daher die vielen Widersprüche unter den Zeitgenossen selbst; die einen beklagen den Verfall der Studien, die andern sagen, dass sie zu sehr blühen[3]); aber an eine Blüthe

---

1) „Sciamus tamen non in solis litteris positam esse prudentiam, sed sapientiam dare Deum unicuique prout vult.... si tamen, divina gratia suffragante, notitia ipsarum rerum sobrie ac rationabiliter inquiratur, non ut in ipsis habeamus spem provectus nostri, sed per ipsa transeuntes desideremus nobis a Patre luminum proficuam salutaremque sapientiam debere concedi." Cassiod. Instit. div. c. 28.

2) „Studiis saecularibus nimium deditus." Anon. Zwettling. Vgl. Hock, Gerbertus, c. 13.

3) „Cum studia saecularium litterarum magno desiderio fervere cognoscerem, ita ut magna pars hominum per ipsa se mundi prudentiam crederet adipisci, gravissimo sum, fateor, dolore permotus, quod scripturis divinis magistri publici deessent, cum mundani auctores celeberrima procul dubio traditione pollerent." Cassiod. Praef. ad div. inst.; „Unde miror satis quod non velint mystica Dei sacramenta ea diligentia perscrutari qua tragoediarum naenias et poetarum figmenta sudantes cupiunt investigare labore." Paschas. Rathbert. (9. Jahrh.), in Math. p. 411 f. (Bibl. Patr. max. XIV); „Alii autem studiis incitati carminum ad naeniarum garrulitates alta divertunt ingenia, famam autem veritatis ergo, Dei sanctorum memorando gesta.... fabulis delectati, non pavent subcludere." Gumpold bei Pertz, Mon. Germ. hist. IV, 213; „Cumque gentilium figmenta, sive deliramenta cum omni studio videamus.... in gymnasiis et scholis publice celebrata et cum laude recitata, dignum

war unter diesen Verhältnissen gar nicht zu denken, wenngleich jene trotz der Gegenbestrebungen niemals zu existiren aufgehört haben. Wer die Geschichte dieser Zeiten schreibt, wird als bemerkenswerth verzeichnen müssen, wenn er ab und zu ein Lebenszeichen der klassischen Studien wahrnimmt. Wie die Bettler schleichen sie von einem Kloster zum andern, selten dass sich ein Fürst ihrer annimmt: auf Karl den Grossen, der sie kaum zureichend beschützt, folgt Ludwig der Fromme, der sie verabscheut. Es war aber nicht allein der heidnische Geist der alten Literatur, der von ihrer Beschäftigung abhielt, sondern im Allgemeinen mehr der weltliche Charakter dieser Studien. Das ästhetische Gefallen erschien wie eine sündliche Empfindung oder Ausschweifung. Auch die Erholung musste erbaulich und fromm sein. Die vom Mönchsthum beherrschte Bildung hatte nicht mehr den Zweck, den Geist zu verfeinern und zu verschönern, sondern ihn zu reinigen und nach den theologischen Vorschriften, die das Christenthum repräsentiren sollten, für seinen überirdischen Zweck zu heiligen. Vorher hatten die lateinischen Schriftsteller mit den Griechen, jetzt mit den heiligen Schriften zu concurriren, was viel gefährlicher für sie war. Letztere waren ja eben die Klassiker der Epoche, an denen der Geist sich bildete, und in denen er dem moralischen Zwecke des Lebens entsprechend seine passendere Nahrung fand. Schon in den Büchern des alten Testamentes finden wir jene Universalität der Religion, welche die ganze Menschheit durchdringt und regiert und ebenso wesentlich für das christliche wie das jüdische Ideal gewesen ist. Auf ihnen basirte aber vor allem in jener Zeit die moralische und religiöse Erziehung. Ihnen zur Seite standen Virgil und die alten Häupter der profanen Erziehung; freilich in jenem ungeheuren Abstande des Menschenwortes vom Gotteswort, der Achtung vor der Literatur von der Verehrung der Religion. Obgleich es als Profanation erscheinen konnte, diese Bücher als Denkmal der Literatur zu betrachten und sie den Klassikern an die Seite zu stellen, blieb ihnen doch ein literarischer Character. Besonders, was die Poesie anlangt, übten sie durch

duximus ut sanctorum dicta et facta describantur, et descripta ad laudem et honorem Christi referantur.“ Histor. Eliensis bei Gale, Scriptores hist. brit. p. 463.

1) „Poëtica carmina gentilia quae in juventute didicerat respuit, nec legere, nec audire, nec docere voluit.“ Thegan., Vit. Ludovic. Pii. § 19.

ihre fortwährende Anwendung in der Liturgie, im Gebete und der erbaulichen Literatur einen bedeutenden Einfluss aus. Sie gewöhnten den Geist an poetische Formen und an ein poetisches Gepräge, das sich auf das schroffste von dem klassischen Typus unterscheidet. Dazu kam, dass sie weit mehr mit den warmen Empfindungen des Gläubigen harmonirten, und aus eben diesem Grunde gaben die im Schulgebrauch noch immer vorhandenen klassischen Formen allmälig ganz ihr Leben auf. Man drang nicht mehr in den Geist der alten Poesie ein, und wurde unfähig, ihn unabhängig von irgend einem religiösen Vorurtheil und blos mit dem Auge des Laien zu beurtheilen. Zum Verständniss einer fremden und nicht mehr lebendigen Poesie muss der Geist sich in jene erhabenen Regionen aufschwingen, in denen er mit klarem Blicke die verschiedenen Formen und Phasen der menschlichen Productivität erschaut. Um aber eine dem Mittelalter so entgegengesetzte Poesie zu verstehen, wie die der Alten ist, musste der Geist erst eine ganz besondere Schule durchmachen, die den Geschmack in eine andere Bahn lenkte und ihm Dinge zeigte, die höher stehen als die gewöhnlichen Erscheinungen des Lebens. Von selbst kann man nicht dahin gelangen. Es bedarf vielmehr einer grossen Anstrengung in der eben so individuellen wie universellen Erziehung und Bildung, die wir aber nicht bei einem Mönche des Mittelalters voraussetzen können. Die Cultur des Mittelalters ist in jeder Beziehung zu arm, schwach und vernachlässigt, als dass sie den Geist über die gewöhnliche Anschauungsweise zu erheben vermöchte. Humanismus ist dieser Zeit etwas Unbekanntes. Der am Meisten weltlich gesinnte Mönch, der sich in die alten Schriftsteller verliebt hat, ist immer noch ungebildeter, als der schlechteste Latinist aus der Renaissance. Eben darum verstehen Mönch wie Laie des Mittelalters die neue nationale volksthümliche Dichtung der Zeit besser, als die klassische, und nur so erklärt sich das Eindringen der Volkspoesie in die Klöster, sowie der Umstand, dass gerade die Mönche vornehmlich es sind, welche jene neuen Volksdichtungen sowol in lateinischer wie volksmässiger Sprache sammeln und pflegen. Wer nicht das Eigenthümliche dieser Abirrung von den antiken literarischen Idealen, so wie die Unfähigkeit des ganzen Mittelalters sie zu verstehen begreift, wird auch niemals ganz die Renaissance begreifen.

Der Cleriker des Mittelalters nahm nur eine kleine Summe des alten Wissens auf und diese selbst doch nur äusserlich und unter falschen Gesichtspunkten; darum darf man freilich nicht

sagen, dass das Wissen der Alten nicht etwas Grosses für ihn war. Der bigotteste und fanatischste Asket trägt kein Bedenken, wenn er von den Alten hört, sie für unendlich weise zu halten, so wie er ja auch den Geist der Finsterniss, den bösen Versucher für weise hält und ihm oft die Kunst der Alten zuschreibt. Ein solches Urtheil ist aber nur die Folge der Autorität und des Nimbus, in welchem nun einmal die Namen eines Plato, Aristoteles, Homer, Cäsar, Cicero, Virgil u. s. w. jenen Leuten erschienen. Oft war es auch das Resultat rein negativer Gründe, vor allem aber der Unwissenheit, welche jene Vorstellung der Weisheit vergrösserte und verfälschte. Das Christenthum leugnete ja nicht die wunderbare Kraft des Verstandes, aber übertrieb sie, und vergrösserte dadurch das Verdienst des Glaubens. Einem nothwendigen Conflicte zwischen Vernunft und Glauben konnte doch der Christ nicht beistimmen. Er verdammte also nicht das gesammte Alterthum, sondern unterschied nur zwischen den Gebieten beider und zeigte, wo sie sich berühren und trennen. So kam er dazu, Vernunft und Glauben in Einklang zu bringen, die, wie er meinte, nicht durch feindlichen Widerspruch sondern nur durch ihr Gebiet von einander geschieden seien. Für den Weltverächter des Mittelalters hat das Alterthum wol staunenswerthe Dinge vollbracht, aber es irrte, weil ihm die göttliche Erleuchtung fehlte, und ist deshalb eben dem Geiste so gefährlich. Die Thätigkeit der Vernunft wird ja nach dem Christenthume nicht ausgeschlossen, sondern durch den Glauben nur berichtigt und vervollständigt. Für den Gläubigen gebührt natürlich der Primat dem Glauben; je mehr sich die Seele in ihn versenkt, desto weniger Freiheit erhält der denkende Geist. Darum war jenes Dilemma ganz allgemein zugestanden: entweder sagt uns die Vernunft etwas anderes als der Glaube und dann irrt sie, oder sie stimmt mit jenem überein und dann ist sie überflüssig. Das eben war die Anschauung des Mönchsthums im Mittelalter. Jene grosse philosophische Bewegung, die mit Scotus Erigena begann und den Werth der Vernunft anerkannte, erregte den Unwillen der religiösen Autorität. Ihr zur Liebe geschah es gewiss nicht, dass das erst schüchtern, dann sich energisch hervorwagende Wort von der Thätigkeit der Vernunft ausgesprochen wurde, das schliesslich den Glauben auf Gewissen und Empfindung beschränkte, ihn von der Erforschung der Wahrheit ausschloss und so die moderne Wissenschaft schuf.

Aus diesen Anschauungen ging also jene übertriebene und

falsche Vorstellung von der Weisheit der Alten hervor. Eine einzige Idee beherrschte ja die ganze christliche Thätigkeit und in dem Lichte dieser erschien auch dem Christen das Alterthum Man fragte nur nach seiner moralischen Seite, die, je nach dem man sich die Sache vorstellte, theils sichtbar, theils verborgen war. Neben dem moralischen und philosophischen Gesichtspunkte war der ästhetische gar nicht vorhanden.

Damit hing auch die grosse Verkehrtheit der historischen Vorstellung vom Alterthume, die das Mittelalter hatte, zusammen. Neben den geschichtlichen Büchern, welche die Vorzeit in Erinnerung brachten, las man die Bücher der Juden, die als Glaubensautorität obenan standen und die Geschichte ab ovo mit einer Kosmogonie und Anthropogonie begannen, die mit dem jüdisch-christlichen Monotheismus im Einklang stand. Sie imponirten den Gläubigen nicht allein durch die Menge fabelhafter Geschichten, die ganz verschieden von den antiken durch die Literatur überlieferten Mythen waren, sondern auch durch ihre Art, die Geschichte zu betrachten. Nachdem das Christenthum die nationalen Schranken des Judenthums durchbrochen hatte, um die ganze Menschheit in Gott zu umfangen, war von demselben Standpunkte aus, in dem sich die Juden Gott gegenüber betrachteten, der Gesang „In exitu Israel de Egypto", der symbolische Hymnus der wieder gewonnenen Menschheit geworden.

Die Idee von dem göttlichen Lamme, welches die Sünden der Welt trägt und der wirkungsreiche Eifer des Apostelthums liessen in der Betrachtung der Universalgeschichte natürlich vor allem jene Momente hervortreten, welche zu jener Vorstellung beitrugen; das Gottesreich, die Sünde der verirrten und gespaltenen Menschen, und die Vereinigung der Menschheit zu einer Heerde und unter einem Hirten, erleuchtet und gesegnet durch den gnadenreichen Tod Christi. So zeigten sich in der Geschichte vor allem zwei bedeutende Momente. Eine lange Epoche des Irrthums und der Blindheit und eine lange Epoche der Reinigung und Wahrheit. In der Mitte stand das Kreuz von Golgatha. Am Meisten sympathisch war dabei die Geschichte von der wiedergeborenen Welt, die in pathetischer und poetischer Weise von den Kämpfen, Märtyrern und Triumphen der Gläubigen erzählte. Alles Uebrige betrachtete man nur in Beziehung hierauf entweder als Negation, als entfernte Uebereinstimmung oder als Vorbereitung. In dieser Vorstellung ragten aber besonders zwei Städte hervor, das Jerusalem der Juden und Christi, die Stadt der Vergangen-

heit, und Rom, der mit dem Blute der Märtyrer benetzte Sitz Petri und seiner Nachfolger, der heilige Mittelpunkt der lebenden Christen. Die Geschichte dieser beiden Städte vereinigte sich nur in einem feierlichen Augenblicke: als nämlich Christus geboren ward und lebte und die grossen Apostel ihre Thätigkeit begannen; von da an verschwindet Jerusalem, und Rom tritt an seine Stelle. Aber die Erinnerungen der Christen hingen vor allem an dem kaiserlichen Rom. Keine Periode der Geschichte war im Mittelalter für die Leute anziehender. Das Papstthum, die Kirchenväter, die Beziehungen des Christenthumes zum Reich in seinen Anfängen Kämpfen und Siegen, die Entwicklung der Kirche, die Elemente der heiligen und profanen Bildung, alles führte auf diese Epoche zurück. Der Mittelpunkt der religiösen Erinnerungen war Christus, der politischen Octavianus Augustus, unter welchem Christus geboren war[1]). Die Gläubigen haben nie aufgehört, es als eine wunderbare Begebenheit zu preisen, dass die Anfänge des Christenthumes mit den Anfängen des Kaiserthumes zusammenfielen, und Christus geboren ward, als die Römer in der Fülle ihrer Macht, ihres Reichthums und ihrer Talente standen, als der Frieden über das weite römische Reich herrschte und unter den scheinbar glücklichsten Auspicien ein Zeitalter der Erneuerung begann. Da ist denn vor allem bemerkenswerth, dass Christus grade diesem Glanz entgegentrat und die Welt von jener Höhe, die sie damals erreicht hatte, so weit zurückstossen sollte. Es war aber kein Wunder, sondern nur die Folge der Geschichte, wenn die neue Religion den Sieg davon trug. War doch die Zeit auf eine allgemeine Erneuerung vorbereitet; die müde Gesellschaft sehnte sich nach etwas Neuem, und die allgemeinen Ziele des Christenthumes wären Träume geblieben, wenn sie nicht unter so verschiedenen Völkern die durch den starken Arm der Römer hervorgebrachte Gleichartigkeit gefunden hätten. Das sahen auch die Christen ein, und wie die Gläubigen stets die Geschichte durch das Prisma

---

1) „Finis consummationis imperii romani fuit tempore Octaviani imperatoris: ante quem et post quem sub nullo imperatore romanum imperium ad tantum culmen pervenit: cuius anno 42 dominus noster J. C. natus fuit, toto orbe romano sub uno principe pacato; ad significandum quod ille rex coeli et terrae natus esset in mundo qui coelestia et terrestria ad invicem concordaret.“ Engelbert. Admont., De ortu et fine rom. imp. 20. Diesen Gedanken wiederholen alle Chronisten des Mittelalters. Vgl. über die auf Augustus bezüglichen Ideen und christlichen Legenden Massmann, Kaiserchronik III, p. 547 ff.

ihres Glaubens betrachteten, so meinte man auch in dieser Vorbereitung das Werk Gottes zu erkennen, der seit lange dafür gesorgt hatte, dass die Zeit endlich reif wurde für das Erscheinen des Heilandes[1]). Dies glaubten alle, welche in der Vorsehung den Schlüssel der Geschichte erblicken, wie ja auch die Hebräer in Mitte der alexandrinischen Cultur den Begebenheiten göttliche Ursachen beimassen[2]). Unzweifelhaft trugen zu dieser Ansicht die Schicksale Roms viel bei; die gigantische Grösse derselben gab auch den Römern und den Alten überhaupt eine Vorstellung von dem besonderen Schutze der Gottheit. Diese vor allem zur Zeit des Augustus herrschende Idee[3]), die Virgil so erhaben dargestellt hat, die Idee, dass eine alte Schicksalsbestimmung und ein göttlicher beharrlicher Wille die Ereignisse vorbereitet und gelenkt habe, welche zur Gründung und Grösse Roms, jenes wolthätigen Mittelpunktes der Menschheit, führen musste, nahm also auf diese Weise ihren Fortgang und wurde nun in christlichem Sinne reproducirt. Im Mittelalter glaubten die Kirchenväter und die ältesten christlichen Dichter ganz fest, dass Gott jene Stadt und ihre grossartigen Eroberungen gewollt habe, damit sie als Mittelpunkt der Welt der Sitz der Statthalter Christi sein könne[4]).

Mit dem Sinken der politischen Gewalt Roms hörte aber der Einfluss dieses Mittelpunktes nicht auf, sondern änderte sich nur. An Stelle des Kaiserreiches trat das Papstthum und die katholische Kirche, die in der Universalität ihres Characters, ihrer Zwecke und Einrichtungen, die alte Kaiserherrschaft gleichsam fortsetzte. Auf die Kraft des Armes, folgte jetzt die des Geistes; freilich

---

1) So u. a. Lasaulx, Zur Philosophie der röm. Gesch. München 1861 (in den Acten der Baierischen Academie), ein für die Geschichte jener Ansicht nützliches Buch.

2) *Οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ τῆς οἰκουμένης πάντες εἰσὶ Ῥωμαῖοι .... δίχα γὰρ θεοῦ συστῆναι τηλικαύτην ἡγεμονίαν ἀδύνατον.* Fl. Joseph. B. J. 2, 16, 4.

3) Unter den vielen Stellen lateinischer Autoren, die diesem Gedanken Ausdruck geben, seien die dem Romulus in den Mund gelegten Worte des Livius erwähnt (I, 16): „abi nuncia Romanis, Coelestes ita velle, ut mea Roma caput orbis terrarum sit: proinde rem militarem colant, sciantque et ita posteris tradant, nullas spes humanas armis romanis resistere posse. Haec locutus sublimis abiit."

4) „Romanam urbem Deus praeviderat christiani populi principalem sedem futuram," Thomas. Aquin. De regim. princ. I, 14. Vgl. Dante, Inf. 2, 19 und viele andere.

war diese nicht neu; denn auch das weite römische Reich war nicht blos durch materielle Mittel zusammengehalten worden, sondern repräsentirte nicht minder eine kräftige, dauerhafte moralische Einheit, welche die politische Zerstückelung lange überlebte. Als Erbin und Wiederherstellerin jener grossen römischen Schöpfung hatte sich die Kirche an die Stelle des Reiches mit ganz derselben Kraft und Ausdehnung der Gewalt gesetzt, so dass sie in der That als die erste Macht der Welt erschien, der alle anderen untergeordnet waren. Indem aber die Kirche die abstracte Idee der kaiserlichen Weltherrschaft fortsetzte, spiegelte sich ihre Gewalt auch in der Autorität der weltlichen Grossen ab, die ja ebenfalls jenes hohe Ideal der Kaiserherrschaft begünstigten. Karl der Grosse wollte dasselbe verwirklichen, betrachtete es aber nicht als eine neue Schöpfung, sondern als eine Restauration und Fortsetzung, und sah deshalb in Rom das Haupt jener Macht. Der rohe germanische „Kunec" trachtete darnach, Caesar (Kaiser) zu werden und vergass oft in seinem Uebermuthe, dass die Macht, welche ihm seine Autorität verlieh, der seinigen bei weitem überlegen war, und in Wirklichkeit ihn bemeisterte. Und wenn auch dann und wann die Zügel, von schwacher Hand geführt, rissen, so beugte doch mancher Kaiser sein Haupt unter der Wucht jener Gewalt tiefer in den Staub, als es je die von den Römern bezwungenen Könige gethan hätten: für uns Italiener die einzige, wenn auch geringe Genugthuung, die uns dieser lange, traurige Zeitraum der Geschichte darbietet.

Die Vorstellung von der Weltherrschaft wird besonders nach Karl dem Grossen so herrschend, dass die ganze Geschichte nur als eine Aufeinanderfolge grosser Monarchien dargestellt wird, denen der göttliche Wille die Macht und Herrschaft über viele Völker überträgt[1]). Bei dieser Auffassung der Geschichte nimmt daher Griechenland, das nicht erobernd aufgetreten war, eine untergeordnete Stellung ein, und nur die Zeit Alexanders tritt hervor. Was die ältere römische Zeit betrifft, die doch der Geschichte der Kaiserzeit an Moralität und Tugend weit überlegen war, so pflegen nur einige hervorstehende Eroberungen der Republik erwähnt zu werden. Das Mittelalter hat nur für die Idee der bereits constituirten Kaiserherrschaft und ihren pyramidalen

1) Vgl. hierüber und über den historischen Gebrauch, den man von dem Traume Daniels oder Nebucadnezars machte, die Bemerkungen von Massmann, Kaiserchronik, III, p. 356—364.

Aufbau von Autoritäten Geschmack, worin eben sein Ideal von der politischen Gesellschaft und der kaiserlichen Monarchie besteht; darum springt man auch ohne Weiteres von der Gründung Roms auf die Zeiten Cäsars und Augustus' über.

Die damals bekannteste Partie der alten Historie ist die Geschichte des Reiches, das sich dem Christenthum unterwirft, eine Partie, die man natürlich vom christlichen Standpunkte aus betrachtet und die daher ganz verkehrt und umgeben von Legenden erscheint. Rom bleibt immer moralisch „caput mundi", und keine Stadt des Occidentes vermag auch nur entfernt den Glanz und die Bedeutung zu erreichen, die in den majestätischen Ruinen Roms wohnen oder auch nur das Ansehen, welches das Römerthum Byzanz zu verleihen wusste, zu erlangen. Die Städte der mittelalterlichen Fürsten spielen in der Geschichte eine dunkle Rolle, die in keinem Verhältnisse zu den Thaten der Herrscher steht. Die Nationalitäten begannen zwar sich moralisch und politisch in der Schöpfung einer neuen Literatur wie in den neuen politischen Gruppen, in die Europa zerfiel, zu unterscheiden. Allein das geschah doch nur langsam und fast unbemerkbar. Ein Werk der Reflexion, welches jenes zwar starke, aber doch nur dunkle Gefühl, das in den Geistern das moderne Europa vorbereitete, auf ein Princip zurückgeführt hätte, gab es noch nicht. Das öffentliche Recht beruhte noch nicht auf der Idee des Völkerrechtes und der Nationalität, sondern auf ganz entgegengesetzten Grundsätzen, die sich im Feudalwesen und in dem Gedanken des Kaiserreiches darstellten. Uebrigens waren die Nationalitäten selbst noch gar nicht so von einander geschieden, wie sie es zu sein strebten. Aus so verschiedenen Elementen hervorgegangen, konnten sie sich nur allmälig entfalten, und ihre politische Thätigkeit musste noch lange dauern, bevor sich ihre moralische Individualität ganz und fest ausgebildet hatte; daher kam es, dass es trotz der nationalen Entwickelungen eine Empörung gegen gewisse Gedanken nicht gab, sondern diese im Gegentheil immer anerkannt wurden. In einer historisch ganz begründeten Antipathie standen sich besonders die germanischen und romanischen Nationen getrennt gegenüber. Die Deutschen, die zwar auch schnell verdorben waren, aber noch gewisse Ideen von ihren wilden und einfachen Vorvordern bewahrt hatten, die Tacitus den kraftlosen Römern entgegen stellte, wie er sie jedem civilisirten Volke hätte gegenüber stellen können, betrachteten die Welschen oder die romanischen Völker als schlecht gesittet und verdorben, während sie anderseits kein Bedenken trugen,

sich selbst barbarisch und roh zu nennen[1]), so wie die geistige und bürgerliche Ueberlegenheit und den hohen Primat des römischen Stammes anzuerkennen. Daher jene allgemeine Achtung und Ehrfurcht nicht freilich auf materiellem, sondern auf idealem Gebiete, mit der alle Völker auf Rom schauten, und die jeden Gedanken an eine Rivalität ausschloss. Sie zeigt sich in tausend verschiedenen Weisen, in Worten und Gedanken, in den Thaten der deutschen Kaiser, die sich römische nannten, wie in dem Herzuströmen der Pilger zu dem Palladium der Gesellschaft und Christenheit; in den naiven, zu ihrem Gebrauche verfassten Führern Roms „den Wundern der goldenen Stadt", in den begeisterten Ausdrücken, in welchen sich unzählige mittelalterliche Schriftstellern ergehen, kurz in einer Menge von Thatsachen, die wir hier gar nicht alle verzeichnen können[2]). Es sei nur noch als charakteristisch erwähnt, dass so viele Völker und fürstliche Familien bestrebt waren, bis auf die Sage von ihrem Ursprunge Rom und den Römern nachzuahmen, als ob sie von den Helden Troja's abstammten, und sich durch die verschiedensten Sagen mit der Vergangenheit Roms in Verbindung zu bringen[3]). Jeder sieht ein, welchen Ein-

---

1) „Auditoribus usus erat lacialiter fari neque ausus est quisquam coram magistro lingua barbara loqui." Bruno Vit. S. Adalberti, 5 (bei Pertz, Script. rer. Germ. IV, p. 577). Sehr gewöhnlich ist es, wenn die nicht lateinischen Schriftsteller des Mittelalters sich und ihre Sprache barbarisch nennen. Man sehe die in den Indices der Script. rer. Germ. unter dem Artikel barbarus verzeichneten Stellen und unsere Anmerkung Cap. 9, S. 113.

2) Die umfangreiche und complicirte Geschichte Roms im Mittelalter ist für den Gläubigen, wie für den Freidenker ein Stoff von hohem Interesse. Gibbon, Papencordt, Gregorovius und Reumont haben sie ausführlich bearbeitet und besonders die beiden letzteren mit zwar verschiedenen aber gleich lebhaften und starken Empfindungen vorgetragen. Gregorovius hat sich an seinem an Umfang und Gesichtspunkten so reichen Werke als Gelehrter und Dichter zugleich gezeigt und ein Buch geschaffen, das ebenso anziehend für den Gelehrten wie den Laien ist.

3) Vgl. Graesse, Die grossen Sagenkreise des Mittelalters p. 66. Bergmann, La fascination de Gulfi p. 27 f.; Reiffenberg, Chron. rimée de Philippes Mouskes. I, p. CCXXXVI, der auch Neuere anführt, die jene Fabeln des Mittelalters für ernst genommen haben. Vgl. Roth, Die Trojanersage der Franken in Pfeiffer's Germania I, 34 und Zarncke in den Sitzungsberichten d. sächs. Ges. d. Wiss. 1868 p. 257 ff. n. 284. Brann, Die Trojaner am Rhein, Bonn 1856 Creuzenach, Die Aeneis etc. im Mittelalter p. 26 ff.

fluss die Aeneis und ihre Popularität auf diese Tendenz haben musste [1]).

Die noch unvollkommene Entwickelung der Nationalität, besonders was abstracte Vorstellungen betrifft, ermöglichte den Gedanken der Kaiserherrschaft, welche durch die Tradition der Cultur und manche Seiten des politischen und religiösen Lebens deutlich mit der Gegenwart verknüpft war. Aber sie ermöglichte sie nur eben als Idee und nicht als etwas anderes. Die Restauration der alten Kaiserherrschaft war ein Unding, und die Ansammlung der Völker unter einem Scepter konnte nur vorübergehend sein. Das Geheimniss des alten Bindemittels, dessen sich die Römer bedienten, war verloren, und es zeigten sich auch die Individualitäten der einzelnen Völker schon zu lebenskräftig, als dass man sie wie früher zu einem Organismus hätte verschmelzen können. Uebrigens fehlte es den Germanen, die bei dem Verfalle der römischen Welt das Uebergewicht gehabt hatten, wie sich bis auf unsere Tage gezeigt hat, an der Fähigkeit, sich andere zu assimiliren; ja, es schieden aus ihrer Masse sogar mehrere Stämme aus, die sich der neulateinischen Nationalität assimilirten. Nichts desto weniger entwickelte sich der Gedanke von der Kaiserherrschaft nicht blos in den erhabenen Phantasien eines Denkers, sondern auch in den Thaten der grossen Fürsten; und hier zeigt sich wieder jenes für das Mittelalter so charakteristische Missverhältniss zwischen dem geistigen Gehalte der Cultur und der Praxis. Die Zeit bereitete, ohne es zu wissen und zu wollen, in stetem Hinschauen auf die antike Welt und im Streben sie zu restauriren, die Neuzeit vor: sie gleicht einem Manne, der vorwärts schreitet, während er vermöge einer merkwürdigen Hallucination rückwärts zu gehen meint. Niemals erschien einer Zeit, wenn man sie nach ihren Vorstellungen und Aeusserungen beurtheilt, der Gedanke an Fortschritt und Revolution mehr zuwider, als dem scheinbar ganz unbeweglichen Mittelalter, und doch ist niemals eine sociale Bewegung so lebendig, allgemein, vielfältig und umgestaltend gewesen, als gerade im Mittelalter, in welchem sich Empfinden und Denken der Gesellschaft so völlig veränderten. Hierin liegt vornehmlich der Schlüssel für alle Unregelmässigkeiten und Abirrungen dieser Epoche, wie für

---

1) Vgl. Dunger, Die Sage vom trojanischen Kriege in den Bearbeitungen des Mittelalters und ihren antiken Quellen (Leipz. 1869), p. 19.

so viele Erscheinungen, in denen sich Alterthum und Neuzeit mit einander berühren.

Diesen Vorstellungen gemäss musste Virgil von allen andern Dichtern am meisten bewundert und geliebt werden. Jenes römische Gefühl, welches er besonders zum Ausdruck gebracht hat[1]), klang in dem Geiste der gebildeten Leser wie ein historischer Wiederhall nach. Auch die Zeit, der er angehörte, und aus der er so hervorragt, galt unter allem, was man vom Alterthum wusste, als der glänzendste und bekannteste Mittelpunkt. Der Anfang der Kaiserherrschaft unter Augustus und die Nähe Christi waren für eine literarische Berühmtheit wie Virgil die günstigste Bedingung, den Geistern des Mittelalters zu imponiren, und trugen nicht wenig zu der Vorstellung, die man von dem Dichter hatte, bei. Damit verband sich die religiöse und philosophische Seite seines Ruhmes, seine Annäherung an die christliche Idee und seine Ausstattung mit einem ausserordentlichen, tiefen universellen Wissen. Man betrachtete zwar damals die alten Schriftsteller und Dichter ohne Ausnahme als „Philosophen"; die Schule der Grammatiker und Rhetoren brachte aber doch besonders die Dichter zur Geltung, und unter ihnen galt wieder Virgil als der erste. Er war also weit bekannter und volksthümlicher, als die anderen Schriftsteller, obgleich die gebildeteren und bedeutenderen Männer ihn in Wahrheit nicht für den einzigen Weisen des Alterthums hielten. Als im 12. Jahrhundert jene starke geistige Bewegung und jener wissenschaftliche Eifer erwachte, erlangte zwar Aristoteles in der Philosophenschule seine Berühmtheit und galt als ebenso allwissend; aber Virgil behielt trotzdem den ersten Rang, weil sein Ruhm nicht eigentlich auf der Philosophenschule beruhte, sondern auf den allgemeinsten und elementarsten Studien des Lateinischen, von denen doch Aristoteles ganz und gar ausgeschlossen war. Für Virgil blieb die Schule der Grammatiker der Mittelpunkt und Hauptwirkungskreis. Zwar machte sich auch hier die neue Richtung der durch die Scholastik repräsentirten Schule geltend; Lehrer,

1) „Ille (Homerus) in laudem Graecorum, hic autem (Vergilius) in gloriam Romanorum conscripsit." Verg. vit. (9. Jahrh.) bei Hagen, Scholl. bern. p. 997. Andere betrachten ihn als den, welcher Octavian besungen hat, den Repräsentanten römischer Grösse für das Mittelalter: „Aeneida conscriptam a Vergilio quis poterit infitiari ubique laudibus respondere Octaviani; cum paene nihil aut plane parum eius mentio videatur nominatim interseri?" Cnutonis regis gesta, (11. Jahrhundert) argum.

die damals einen grossen Ruf genossen, verfertigten poetische Bücher zum Schulgebrauch, die einen grossen Erfolg hatten. Aber die Alexandreis des Walter von Lille, eine Nachahmung der Aeneis, die in den Schulen viel gelesen wurde, that doch der Autorität des grossen Dichters für Grammatik und Schule keinen Eintrag; eben so wenig wie die vielgebrauchten grammatischen Schriften eines Alexander von Villedieu, eines Petrus Elias und Anderer den Ruhm des Donat verringerten.

Fassen wir Alles zusammen, so zeigt sich der Ruhm Virgils im Mittelalter auf historischem, philosophisch-religiösem und grammatisch-rhetorischem Gebiete; letzteres ist die niedrigste und rohste Stufe, aber doch die materielle Grundlage für die anderen. Die ästhetische und künstlerische Seite kömmt dabei gar nicht in Betracht, was auch ganz unmöglich war, wenn man die Ausdehnung bedenkt, welche die anderen Seiten hatten.

Dreizehntes Capitel.

Was vor Allem den Charakter des Mittelalters bestimmt und Grund zu dieser Benennung gibt, ist ein gegenüber der Neuzeit und dem Alterthume negatives Verhalten. In dieser Beziehung erscheint das Mittelalter wie eine Zeit der Verirrung, über die sich hinweg das alte und moderne Europa die Hand reichen und aneinander anschliessen. Dieser Gedanke schwächt sich jedoch ab, wenn man aus dem Negativen in das Positive übergehen will und die inneren Beziehungen dieser drei historischen Abschnitte, ihre Ursachen und Uebergänge studirt, die ja nach physiologischen Gesetzen vorhanden sein müssen. Analysirt man die Vorstellung, die das Mittelalter vom Alterthum hatte, so entdeckt man leicht seine Beziehung sowol zu diesem wie zur Renaissance. In der Zeit des Verfalls liegen die Elemente, welche zu jener Verirrung des Mittelalters führen mussten, und in diesem selbst die Vorbereitung für die Renaissance. Zwei Hauptrichtungen stellen sich in dieser langen Periode dar, die bis auf einen gewissen Grad mit einander verbunden sind, schliesslich aber doch die historische Theilung in zwei Epochen bewirken: es gibt ein lateinisches Mittelalter, das dem Alterthume näher steht und in seiner ganzen überkommenen Cultur mehr auf jenes zurückweist, und ein volksthümliches Mittelalter, das neue Elemente offenbart und sich von jeder Tradition loslöst. Geistliche und Laien, deren Trennung, wie wir bereits bemerkten, für das Mittelalter charakteristisch ist, vereinigen sich im Ganzen

in diesen beiden Richtungen, wenn auch nicht zu ganz gleichen Theilen. In der ersten gehört die Initiative und das Uebergewicht den Geistlichen an, in der zweiten den Laien. Die Thätigkeit der Letzteren bringt es endlich zur Renaissance, die, wie wir sehen werden, ihren Ursprung in der volksthümlichen und weltlichen Literatur hat[1]).

Das klassische Alterthum mit Virgil an der Spitze, welches der ganz anders gearteten Bewegung der rein kirchlich gesinnten Geister des Mittelalters zu folgen hatte, gleicht der Sonne, welche durch eine dunstige Atmosphäre scheinend, weder erleuchten, noch wärmen und befruchten kann. Dies hörte erst auf, als die Studien nach und nach in die Hände der Laien gekommen waren. Aus der Bekehrung Europa's zum Christenthum folgte das Uebergewicht des Clerus und das des Glaubens über die Vernunft. Ganz natürlich musste bei einer so grossen und wirksamen Begebenheit auch die in den Gemüthern erregte Begeisterung eine lang anhaltende sein. Europa hatte jene Periode enthusiastischer Einbildungen und jene fanatische Concentration auf eine Idee, wie sie allen Neubekehrten eigen ist, durchzumachen. In dieser ersten Periode beschränkte sich die geistige Bewegung auf den Clerus, bis endlich die Reflexion das Uebergewicht bekam, und mit der Thätigkeit der Laien auf dem neuen Gebiete die zweite Periode beginnt.

Einige persönliche Bestrebungen Karls des Grossen, so wie Massregeln, die er in Betreff des profanen Unterrichtes vornahm, haben die Vorstellung erweckt, als sei dieser Fürst Urheber einer ersten Renaissance. Aber davon war seine Thätigkeit weit entfernt. Indirect ist er wol jenen Studien nützlich gewesen, aber er begünstigte sie nur um den geistlichen Studien dienen zu können. Ich weiss nicht, ob mich bei der harten Beurtheilung dieses Fürsten eine bei einem Italiener natürliche Voreingenommenheit bestimmt hat. War er es doch, welcher dem Papstthume jene starke weltliche Macht verlieh, die ganz Europa so unermessliches Leid gebracht hat und der Fluch Italiens ist. Es kömmt mir vor, als ob seiner historischen Persönlichkeit als Volksfürst, Gesetzgeber und Krieger ein etwas gar zu starker Geruch von Heiligkeit an-

---

1) Mit dem Erwachen der Thätigkeit der Laien entstehen auch Anthipathien zwischen den beiden Klassen, die oft in heftigen Worten Ausdruck finden. Eine Inschrift in der Kirche St. Martini in Worms lautet:

„Cum mare siccatur et daemon ad astra levatur,
Tunc primo laicus fit clero fidus amicus.“

haftet. Er war vor Allem der „homo Papae“, und kein christlicher Monarch ist je den Insassen der Klöster willkommener gewesen, die darum auch eifrig um die Ausarbeitung der Legende bemüht waren, aus der jener für die italienischen Dichter so lächerliche, und von Ariost mit so feiner Ironie dargestellte Typus des „guten Karl“, (buon Carlone) entsprang. Karl der Grosse hatte bei dem Laienunterricht nur den kirchlichen Zweck im Auge und, statt die Laien zu lebendiger Thätigkeit anzutreiben, liess er sie in der barbarischen und unfruchtbaren Herrschaft des Clerus, den er durch neue Stiftungen immer mächtiger machte. Karl der Grosse war gewaltig durch seine eiserne Energie und entfaltete ein Organisationstalent, das sich bei den Volksfürsten seiner Zeit nicht wiederfindet, aber dem durch und durch deutschen Charakter ging vor allem jene Schärfe und Feinheit des Blickes ab, durch welche sich die italienischen Männer der Kirche auszeichneten, die das so wunderbar feste Gebäude der Kirche zu organisiren wussten. Ihm fehlte der Gedanke und der Muth zu dem, was die grösste Reform seiner Zeit gewesen wäre, die bürgerliche Gesellschaft von dem eingedrungenen Clerus zu säubern und die Laien zur geistigen Herrschaft anzutreiben. Eine vollständige Revolution hätte seine Zeit freilich nicht gestattet, doch durfte ein wahrhaft genialer und die Zukunft vorausschauender Geist sie vorbereiten. Allein Karl that gerade das Gegentheil davon. Vielleicht wäre nur ein Italiener und zwar ein Nichtgeistlicher durch die Ueberlieferungen und die Anlage seiner Nation befähigt gewesen, eine solche Revolution durchzuführen, aber mehr als tausend Gründe mussten verhindern, dass ein Italiener jene weltliche Macht erlangte, die Karl der Grosse besass. — Bedenkt man diesen Mangel eines wahren Impulses, wie er von diesem Fürsten hätte ausgehen können, so ist es eine um so imponirendere Erscheinung, wenn dann endlich die Seele zu neuer Thätigkeit erwacht, so viele eingeschlummerte Empfindungen wieder aufleben und jene lebenskräftige und fruchtbare Bewegung beginnt, die allmälig bis zu Dante, Michel Angelo und Galilei führt. Indessen haben wir diesen Gedanken nur zu verfolgen, soweit er die Vorstellung vom Alterthum und Virgil betrifft.

Wie ein Bach, bevor er sein sprudelndes Wasser zum Lichte bringt, lange ungesehen unter dem Erdboden hinfliesst, so führten die Volkssprachen Europas unter der Decke der lateinischen Literatur und der Römerwelt ein unbeachtetes Dasein, bis der Zusammenhang zwischen diesen und dem menschlichen Geist immer

lockerer wurde, und jene in ihrer frischen Natürlichkeit hervorsprangen. Dies geschah aber auf zwei Arten. Einerseits erschienen sie auf dem Gebiete der alten Cultur in der Form von Glossen und Uebersetzungen profaner wie kirchlicher, lateinischer Autoren, anderseits waren sie der Ausdruck lebendiger Empfindungen, Träger nationaler Gedanken, die bis dahin in der Literatur nicht bekannt waren, und strebten danach, eine von der klassischen unabhängige Literatur zu entwickeln. Diese sich widersprechenden Elemente hätten sich in der Fortbildung der lebenden Sprachen nicht begegnen können, wenn es damals eine Vorstellung vom Alterthum gegeben hätte, wie sie die Renaissance hatte, als Humanismus und Klassicismus das volksthümliche Element aus der Literatur heraustrieben und erdrückten. Im Mittelalter war das durchaus anders. Jene Emancipation des Volksthümlichen galt als so berechtigt, dass es sogar die unbewegliche Härte des Klosters überwand, und der Mönch aus seinem Geisteszwange auch einmal zu einer natürlichen Empfindung zurückkehren und auf einen Augenblick Mensch werden konnte. Freilich gab es auch hier wieder Bedenken; denn die alten heidnischen Vorstellungen der Völker Europas kamen in der nationalen Volkspoesie sehr zur Geltung, und gar manche erhoben ihre Stimme gegen die „eitlen und nichtigen“ Volkslieder. Aber wenn man verstanden hatte, sich mit der antiken Literatur abzufinden, die doch für den Geist nur eine fremde Erscheinung war, so musste das viel leichter mit den theuren Erinnerungen an Vaterland, Muttersprache und Jugendeindrücke geschehen, Dinge die man nicht zu lernen braucht und nur schwer vergessen kann. Eine folgenreiche Thatsache! Die gegen die Cultur gleichgültige Volkspoesie war ihrer Natur nach weltlich und behielt diesen Charakter auch, wenn der Clerus an ihrer Schöpfung Theil nahm. In ihr mischte sich also Volk und Clerus, die Trennung hörte auf, und die Laien strebten nach der geistigen Oberherrschaft. So unterstützte die Geistlichkeit ohne es zu wissen eine Bewegung, die sie schliesslich ihres unbestrittenen Einflusses auf die Herzen der Menschen beraubte und die Kirche oft genug zwang, den Bannstrahl zu schleudern. Aber unzählige moralische wie materielle Thatsachen der Zeit beweisen es, dass die Alleinherrschaft des Glaubens vorübergehen und die Vernunft ihre Rechte fordern sollte. Die Gründe für die Volkspoesie waren so mächtig und innerlich, dass sie auch das Lateinische beeinflussten. Es entstand nun jene rhythmische Volksdichtung, die lediglich dem Mittelalter angehört und grade wie die Dichtungen in der Volkssprache ihre Klassiker auf-

weist[1]). Dies lässt sich nur verstehen, wenn man das merkwürdige Scheinleben der lateinischen Sprache in jener Zeit betrachtet; dieselbe war nicht mehr lebende Sprache im eigentlichen Sinne des Wortes, aber doch noch immer von einem so ausgedehnten Gebrauche, dass sich in ihr eine ganz ähnliche Bewegung wie bei der Volkspoesie geltend machen musste. Im 12. Jahrhundert begann jene für Wissenschaft und Kunst so fruchtbare Bewegung, die in der Geschichte des menschlichen Geistes eine grosse Epoche bezeichnet. Die Laien führten jetzt die wirksame Verschmelzung zwischen der romantischen Ritterpoesie, die ihrem Ursprunge nach volksmässig war, mit der Cultur und dem überlieferten Wissen durch. Dagegen zeigten sich die s. g. Vaganten und Goliarden, deren lateinische Poesien ein nichts weniger als klassisches Gepräge tragen, weil sie lateinisch schrieben und gebildet waren, als Geistliche und legten gegen die Laien, die nicht zur Schule gehörten, die tiefste Verachtung an den Tag[2]). Eben dieser Gebrauch des Latein und seine Beziehungen zur Volkssprache brachten der Volksliteratur die Namen des Alterthums näher, als es irgend ein anderer Umstand gekonnt hätte, mochte sich nun die Poesie des Volkes in der heimischen oder lateinischen Sprache äussern. Hieraus folgte, dass das in eine so neue Strömung gebrachte Alterthum abermals eine Verwandlung erlitt, indem es sich nun nicht mehr mit den kirchlichen und klösterlichen Ideen, sondern mit romantischen Vorstellungen verband. Es kömmt vor, dass zur selben Zeit z. B. Ovid allegorisch und nach moralischem Princip erklärt wird, während die pathetischen Empfindungen und Thatsachen, die er schildert, nach der romantischen und ritterlichen

1) Thomas von Capua (12—13. Jahrh.) unterscheidet im „dictamen" (Summa dictaminis bei Hahn, Coll. mon. I, 280) drei Hauptarten: „prosaicum ut Cassiodori, metricum ut Vergili, ritmicum ut Primatis." Man vermuthet dass jener Primas der Primasso des Boccaccio (Decam. I, 7) sei. Vgl. Grimm, Kl. Schriften III, p. 41 ff. und P. Meyer, Documents manuscripts de l'anc. litt. de la France conservés dans les bibl. de la Gr. Bret, I, p. 16 ff.

2) Ein Fahrender schreibt:

„Aestimetur autem laicus ut brutus
Nam ad artem surdus est et mutus."

Ein anderer:

„Literatos convocat decus virginale
Laicorum execrat pectus bestiale."

Vgl. Hubatsch, die lateinischen Vagantenlieder des Mittelalters. (Görlitz, 1870), p. 22.

Anschauung umgestaltet werden. So beeinflusste die volksthümliche neue Bewegung sogar die Elemente der Cultur, gestaltete die Sprache wie die alten dichterischen Formen und Begebenheiten auf ihre Weise um und suchte den Widerspruch, der für uns darin liegt, zu verdecken.

Die künstlerische und geistige Thätigkeit gehörte nun also entweder den Gelehrten und der Schule an oder sie war volksthümlich und romantisch. Die scholastische Vorstellung vom Alterthume war dem Clerus des ältesten Mittelalters eigen, gelangte aber, gereinigt und vervollständigt bis zur Renaissance, während die romantische Vorstellung vom Alterthum, die gegen Ende des Mittelalters aus der weltlichen Richtung enstanden war, der volksthümlichen und romantischen Literatur allein zu eigen blieb. Es ist daher nicht wunderbar, wenn oft ein Dichter zugleich gelehrte Werke und romantische Poesien in einheimischer wie lateinischer Sprache schafft. Die scholastische Vorstellung vom Alterthum beeinflusste nicht sonderlich die künstlerische Empfindung und liess daher für die romantische Vorstellung noch Raum genug übrig. Wie die letztere auf Virgil einwirkte, haben wir erst im zweiten Theile des Werkes zu untersuchen. — Nicht in allen Ländern des westlichen Europas nahm das Alterthum eine romantische Form an, wie ja auch die Volksliteratur in einigen Ländern früher, in anderen später begann. Dies hatte seinen Grund darin, dass die klassischen Studien in dem einen Lande dem Geiste näher standen und lebenskräftiger waren, als in dem anderen. Die nicht latinisirten Völker keltischen oder germanischen Stammes gaben sie zuerst auf, erst später Frankreich und die Provence; dann folgten auch Italien, Spanien und Portugal diesem Beispiele. In Italien mussten sie natürlich mehr als irgendwo heimisch sein; betrachtete man doch dies Land als den eigentlich klassischen Boden. Die Vulgärsprache und das Latein standen sich hier weniger schroff entgegen. Erstere war nicht nur Tochter des Letzteren und eine natürliche und gesetzmässige Umgestaltung desselben, sondern besass bei aller Individualität noch so viel von der Muttersprache in sich, dass sie sich am leichtesten den klassischen Formen anschmiegen konnte. Sie war daher unter den lebenden Sprachen die klassische Sprache der Renaissance, welche sich ja auch zuerst in Italien und dann erst in anderen Ländern entwickelte.

Einzelne Ausdrücke nichtlateinischer Schriftsteller des Mittelalters und die Erwähnung von Schulen, welche Laien in Italien bildeten, hat einige moderne Gelehrte zu der Ansicht geführt, dass

daselbst schon vor Entwickelung der Volksliteratur die Bildung der Laien grösser als anderswo gewesen sei, und diese Thatsache hat man mit der Renaissance in Verbindung gebracht[1]). Ich kann indessen nicht glauben, dass dies der Fall gewesen sei; der Beweis dafür lässt sich hier nicht liefern, aber das muss man wenigstens zugeben, dass sich die Laien in Italien, bevor es eine Volksliteratur gab, durchaus nicht productiver zeigten, als in anderen Ländern. So paradox es auch klingt, sind doch die eigentlichen Vorläufer der Renaissance nicht in der Ueberlieferung der antiken Elemente zu suchen, sondern in den Elementen der Neuerung; nicht in der lateinischen, sondern in der Volksliteratur. Bei dem italienischen Volke zeigte sich zwar das deutliche Bestreben, sich die klassische Bildung anzueignen, jedoch erst in dem Augenblicke, als sich die Volksliteratur entwickelte. Die Initiative hierfür lag auch beim Clerus, und vorausgesetzt, dass die Laien in Italien gebildeter gewesen wären, so war ihre Bildung doch weder an Umfang noch Richtung anders als die des Clerus. Mönch und Laie hatten dieselbe Vorstellung vom Alterthume, und es dauerte lange, bis auch der Letztere sich von den mittelalterlichen Ideen losriss, und seine Studien so einsichtsvoll wurden, wie sie sich in der Renaissance zeigten. Es galt ja, den Geist, dem durch den kirchlichen Einfluss alles Verständniss für das Antike abgeschnitten war, ganz und gar zu reformiren, zu entwickeln und zu erheben, und seine eingeschlummerten Kräfte zu erwecken. Das konnte aber nur geschehen, wenn er sich ganz von der Tradition losriss. Die Bewegung, in welche die neue Kunst und die Volkspoesie den Geist versetzte, führte ihn dahin, eine richtige Idee vom Alterthum wieder zu gewinnen, während der Gebrauch des Lateinischen nach klassischen Vorbildern nur eine unfruchtbare Stagnation bewirkte. Das zeigte sich klar in dem Unterschiede von Originalität und Genialität bei Dante und anderen, je nachdem sie lateinisch oder italienisch schrieben.

Die Italiener traten also in ganz gleicher Weise wie die anderen Völker in die das moderne Leben hervorrufende Bewegung ein, aber jener geistige Aufschwung, der aus der Schöpfung eines neuen Kunsttypus entstand, war doch bei ihnen weit mächtiger, weil ihre Volksliteratur, obwol sie sich später als anderswo entwickelte, grösser, künstlerischer und monumentaler war, und es ihnen zuerst gelang, das Plebejische in der Kunst abzu-

---

1) Es ist die Behauptung Giesebrechts: „de litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis.“ Berlin 1845. Vgl. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, p. 173 ff.

streifen. Bei dem rein Volksthümlichen hielt sich die italienische Poesie wenig auf[1]); ein nationales Epos von phantastischem Charakter und volksmässigem Ursprung hat sie nicht geschaffen, weil im italienischen Volksbewustsein selbst unabhängig von der Cultur die Geschichte und das reale Alterthum eine Hauptrolle spielten, Elemente die sich mit einer epischen Schöpfung nicht vertragen; und dies Verhältniss bestätigte sich nicht nur durch das, was die Italiener dachten, sondern auch durch die Vorstellung, die das übrige Europa von Italien hatte. Nicht einmal an volksmässigen lateinischen Lyrikern war die Halbinsel so reich wie andere Länder[2]), und auch die Volkslyrik gab bald das Volksmässige auf und gelangte schneller zu künstlerischer Vollendung.

Wer die Volksliteratur des gesammten Mittelalters betrachtet, wird finden, dass nicht alle Literaturen der Völker gleich fähig waren, einen klassischen Charakter anzunehmen und so ein Culturelement für die künftige Zeit abzugeben. Die künstlerische Mittelmässigkeit, zu der die volksthümlichen Literaturen in Deutschland, der Provence und Frankreich gelangten, war von ziemlich gleichem Werthe. Dieselben bezeichneten nur eine vorübergehende Phase, wie ja auch die verschiedenen Volksdialekte zu Grunde gingen, ohne sich literarisch zu entwickeln und eine feste Gestalt zu gewinnen. Die Renaissance bewirkte daher einen grossen Riss zwischen diesen Literaturen und der modernen Zeit der betreffenden Völker. Man vergass jene Sprachen und Literaturen ganz und gar und lernt sie auch heute nur noch auf gelehrtem Wege kennen mit Hilfe der Grammatik, des Wörterbuches und der Uebersetzung. Nur die italienische Nation vermochte es, in der Sprache und Literatur des Volkes den Klassicismus zu erreichen, ja man dachte hier schon in theoretischen Werken über das „vol-

---

1) Vgl. hierüber Wolf, Ueber die Lais, Sequenzen und Leiche, p. 112 u. 223 f.

2) Ich kann dies indess nicht so bestimmt behaupten, da nur die italienischen Gelehrten bis jetzt die Wichtigkeit dieser literarischen Denkmäler noch nicht eingesehen zu haben scheinen und die Bibliotheken wenig nach solchen durchforscht haben. Die bekannten lateinischen Vagantenlieder geben selten Anzeichen italienischen Ursprunges. Die Idee, dass der beste Dichter unter ihnen Italiener ist, ist von Burckhardt a. a. O. p. 174 f. zu leichtgläubig aufgenommen. Die Hdss., die man bis jetzt von diesen Compositionen kennt, gehören nicht italienischen Bibliotheken an. Und abgesehen von den Vagantenliedern scheint Italien auch an lateinischen Volksliedern im Mittelalter ärmer als andere Länder. Vgl. Du Méril, Poësies populaires latines du moyen âge. Paris 1847.

gare illustre“ und die neue poetische Tendenz nach[1]), als anderswo noch keine Rede davon war. Das Ziel wurde anfangs unabhängig von einer Nachahmung oder Reproduction des Antiken verfolgt. Letzte und unvermeidliche Bedingung der neuen Kunstform war wie bei der römischen Kunst, „la gloria della lingua“ und „il bel parlar gentile[2])“. Darum sind die Trecentisten auch die wahren Klassiker der Italiener, welche zu der nachfolgenden italienischen Literatur und Cultur in die engste Beziehung treten, und bis auf den heutigen Tag jenen viel näher stehen, als die gleichzeitigen Schriftsteller den anderen Nationen. Man dehnt zwar die Bezeichnung klassisch im Deutschen auch auf Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Strassburg und die andern hervorragenden mittelhochdeutschen Dichter aus, die doch kaum für jene Periode der Literatur klassisch sind. Aber trotz der Bemühungen der Gelehrten, die freilich von einem nationalen Gesichtspunkte aus betrachtet, die höchste Bewunderung verdienen, werden jene Dichter in Folge der grossen Kluft, die sie von der Gegenwart trennt, doch niemals die Bedeutung für die nationale Cultur erreichen, welche für die Italiener ihre alten Dichter haben, die sich um den erhabenen und wahrhaft italienischen „Dante Alighieri“ schaaren.

---

1) Vgl. Bartsch, Zu Dante's Poetik im Jahrbuch der deutschen Dantegesellschaft III, p. 303 ff.

2) Nach dieser Seite hin äusserte sich besonders der künstlerische Instinct bei den Italienern. Da alles dem Geschmacke des einzelnen überlassen blieb, und die Schriftsprache sich noch nicht völlig fixirt hatte, wurde es den kleinen Geistern viel schwerer, italienisch als lateinisch zu schreiben. Hierfür ist eine Stelle aus einem Sieneser Codex (Fior di Virtù) bezeichnend: „poiche di vocaboli volgari sono molto ignorante, però che io gli ho poco studiati; anche perche le cose spirituali, oltre non si possono sì propriamente esprimere per paravole volgari come si sprimono per latino e per grammatica, per la penuria dei vocaboli volgari. E perciò che ogni contrada, et ogni terra ha i suoi propri vocaboli volgari diversi da quelli de l'altre terre et contrade; ma la grammatica et latino non è così, perchè è uno apo tutti e latini. Però vi prego che mi perdoniate se non vi dichiaro perfettamente le sententie et le verità diquesto libro.“ Bei De Angelis, Capitoli dei Disciplinati etc. (Siena, 1818). Vor einem herrischen Geschmacke also musste man um Entschuldigung bitten, wenn man sich zu schwach fühlte. Das Latein, wie roh es auch war, hiess damals „grammatica“, weil es bestimmtere Regeln hatte und das künstlerische Bedürfniss dabei nicht zur Geltung kam. Dies Wort „grammatica“ hat Pott (Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. I, p. 313) merkwürdiger Weise nicht verstanden.

Vierzehntes Capitel.

Nach all dem Gesagten wird man den geschichtlichen Grund verstehen, weshalb die erhabenste Schöpfung und edelste Gestaltung der mittelalterlichen Vorstellungen über Virgil sich am Ende des Mittelalters in Italien zeigt, und zwar nicht als Werk eines Geistlichen, sondern eines Laien. Wer die Beziehungen zwischen der geistigen Entwickelung und der Geschichte von dem Ruhme Virgils aufmerksam verfolgt hat, wird jene Anziehung, die Virgil auf Dante ausübt, der grösste lateinische auf den grössten italienischen Dichter, nicht für einen Zufall halten.

Dante zeigt sich in seinen Kenntnissen und seiner geistigen Richtung ganz als Mann des Mittelalters, der sich völlig von den Männern der Renaissance unterscheidet. Er ist weder Grammatiker, noch Philolog und Humanist von Profession, sondern ein warmer und enthusiastischer Geist von hervorragend poetischer Richtung. Für jede grosse und erhabene Empfindung ist er empfänglich, aber beherrscht von einem Verstande, dem es ein unwiderstehliches Bedürfniss war, sich in den tiefsten Speculationen zu ergehen. Er besitzt die ganze encyklopädische Kenntniss der Scholastik; freilich stets mit der vorwiegenden Neigung für den speculativen Theil. Diesem ordnet er auch die Literatur, selbst die volksmässige unter, die er doch sowol in der Comedia wie in seiner Lyrik und Prosa in einer bis dahin noch nicht dagewesenen Weise vertieft. Alle strebsamen Geister der Zeit, zu denen er auch gehörte, hatten eben jene speculative Tendenz. Aber was Dante auszeichnet, ist die Verbindung der Speculation mit der Poesie und zwar grade der volksthümlichen, von der die anderen Gelehrten die Speculation fernhielten. Darum kann man Dante nach seinen Studien und seiner Thätigkeit zum Clerus rechnen, in Wahrheit ist er Laie, nicht nur seinem Stande, sondern auch seiner Empfindung und Tendenz nach, und bei keinem mittelalterlichen Schriftsteller geht die Wissenschaft so in den Laien über. Jetzt erhebt sich die Thätigkeit der Laien aus der niederen Sphäre des Volksmässigen zur wirklichen Kunst und Wissenschaft. Die für die Zeit bewunderungswürdig kühne That, die Volkssprache zum Organ eines Werkes zu machen, das nach seinen geschichtlichen und wissenschaftlichen Momenten, wie nach der darin enthaltenen historisch-philosophischen Speculation so überaus gross ist, zeigt allein, wie hoch jener göttliche Geist über den Zeitgenossen steht. Alle Elemente der Gegenwart und Vergangenheit weiss er zu beherrschen

und verbindet sie in originellster Weise harmonisch mit dem, was seine Zeit bewegt[1]). Es war ein allgemeines Bedürfniss, den Privatbesitz der Wissenschaft für eine Kaste aufzulösen, und manche hervorragende Männer hatten dies trotz der Vorurtheile ihrer Zeit empfunden. Auch der Zeitgenosse Dantes, Raimundus Lullus, ein starker Geist, hatte das Streben danach, aber was er als volksthümlicher Schriftsteller und Dichter dafür that, war dürftig genug und lässt die wunderbare Schöpfung Dantes nur in um so hellerem Lichte erscheinen[2]). In dieser Beziehung ist Dante in der That ein Vorläufer der Renaissance; er ist es aber auch in seinem Studium des klassischen Alterthums.

Sein Werk ist der Grundlage, nicht dem Zwecke nach encyklopädisch; Vernunft und Religion, die beiden grossen Triebfedern der geistigen Thätigkeit seiner Zeit, halten sich in jener erhabenen Conception das Gleichgewicht, und nicht aus ihrem Widerspruche miteinander, sondern ihrer Harmonie entspringt die Poesie Dante's. Die Theologie steht für Dante wie für alle Scholastiker obenan, die Philosophie ist ihr nur dienende Magd. Die Vernunft nimmt aber bei ihm einen ganz anderen Ehrenplatz, als in den philosophischen Schulen ein. Sie ist für ihn nicht nur das Organ der Gegenwart, sondern er betrachtet sie in ihrer herrlichen Geschichte und wird von Enthusiasmus entflammt, wenn er sieht, welche Eroberungen sie gemacht hat. Sie zeigt sich ihm im Alterthum, dessen Werke ihm direct bekannt sind, nicht etwa aus Anthologien und Repertorien, wie so manchem hervorragenden Scholastiker[3]), denen

---

1) „Questo (volgare) sarà quel pare orzato del quale si satolleranno migliaia e a me ne soverchieranno le sporte piere. Questo sarà luce nuova, sole nuovo il quale sorgerà ove l'usato tramonterà, e darà luce a coloro che sono in tenebre e oscurità, per lo usato sole che a loro non luce." (Convito I, 13). Wie klein und lächerlich erscheint vor der wunderbaren Sehergabe jenes gewaltigen Geistes der Hochmuth, mit welchem die „Alten" der Zeit auf das Italienische herabblicken, wenn sie wie Giovanni del Virgilio (carm. v. 15) dem Dante riethen, sein Gedicht lateinisch zu schreiben, weil „clerus vulgaria temnit!"

2) Sehr richtig hat Erdmann, Grundriss der Gesch. der Phil. I p. 367 (2 Ausg.) mit wenig Worten in der Beziehung Dante und Raimundus Lullus mit einander verglichen.

3) Abälard gesteht geradezu, dass er die klassischen Citate aus zweiter Hand hat (Op. p. 1045) „quae enim superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, quorum pauca novi, imo ex libris Sanctorum Patrum collegi."

es ja nur um die Speculation ihrer Zeit, nicht aber um die directe Kenntniss der Geschichte des Wissens und der älteren grossen Producte des menschlichen Geistes zu thun war. Das Alterthum wurde also von Dante in dieselbe erhabene Sphäre versetzt, zu der er ja auch die Volkssprache und die Laienthätigkeit erhoben hatte. Wir empfinden, wie es seine Anziehungskraft freier ausübt und ahnen die Nähe der Renaissance[1]).

Dante war weit entfernt davon, das Alterthum so zu kennen wie später Polizianus. Im Allgemeinen ruht seine Kenntniss des Alterthums auf derselben Grundlage wie bei dem Clerus. Seine klassischen Studien beschränken sich auf den von der Schule vorgeschriebenen Kreis. Er versteht nicht einmal Griechisch[2]) und von den lateinischen Schriftstellern kennt er vielleicht wenigere, als Rhabanus Maurus und Johann von Salisbury[3]). Seine grammatischen Studien gehen nicht über die im Mittelalter gewöhnlichen Kenntnisse hinaus[4]). Da, wo er von alten Autoren spricht, gewisse Etymologien, Definitionen oder eine literaturgeschichtliche Auffassung vorbringt, erkennt man oft die Fehler, die in den Schulen des Mittelalters gemacht zu werden pflegten, wieder[5]). Als Latinist steht er tief unter den späteren Humanisten, ja man muss sagen, dass viele seiner Zeitgenossen ein besseres Latein schrieben.

---

1) Die Beziehungen Dantes zur Renaissance haben nur oberflächlich berührt Burckhardt, a. a. O. p. 199 und Voigt, Die Wiederbelebung des klassischen Humanismus p. 9 ff., ausführlicher Wegele, Dante Alighieris Leben etc. p. 568 ff. und Schück in der unten citirten Schrift.

2) Dass Dante kein Griechisch verstand, muss jeder einsehen, der selber Griechisch versteht und sich mit dem Mittelalter beschäftigt hat. Cavedoni hat hierüber das nöthige zusammengestellt in seinen: „Osservazioni critiche intorno alla questione se Dante sapesse il greco." Modena 1860. Vgl. auch Schück a. a. O.

3) Ueber Dantes klassische Studien vgl. Schück: Dantes klassische Studien und Brunetto Latini in den Neuen Jahrb. f. Phil. 1865, 2. Abtheilung p. 253—289.

4) Ueber Cicero's Laelius sagt er: „E avvegnachè duro mi fosse prima entrare nella loro sentenza, finalmente 'ventrai tant' entro quanto l'arte di grammatica ch'io avea e un poco di mio ingegno potea fare." Convito II, 13.

5) Merkwürdig sind seine Vorstellungen über die Tragödie und Comödie. Aus seinen Werken geht nicht hervor, dass er Plautus, Terenz oder den Tragiker Seneca, die doch im Mittelalter bekannt waren, kennt. Die Terenzstelle, auf die sich Inf. XVIII, 133 bezieht, ist wol dem Laelius entlehnt.

Was Dante's Anschauung vom Alterthum betrifft, so weicht seine Bildung nicht von der kirchlichen des Mittelalters ab, und das Alterthum stellt sich ihm unter einem keineswegs richtigen Gesichtspunkt dar. Als Gelehrter ist er Scholastiker, und seine geistige Richtung geht auf eine philosophisch-theologische Speculation aus. Als Scholastiker betrachtet er auch das Alterthum, und mit der allegorischen Auslegung ist sein tiefer Geist so vertraut, dass er sich selbst allegorisirt, und sich ihm die philosophischen und theologischen Ideen während er dichtet unter Bildern und Symbolen darstellen, die eine Hauptrolle in seiner Schöpfung spielen. Allegorien findet er mit leichter Mühe nicht nur in Virgil, sondern auch in Lucan, Ovid und Andern[1]) und beschränkt die allegorische Auslegung nicht blos auf poetische Erfindungen, sondern wendet sie ganz in der Weise des Mittelalters auch auf historische Thatsachen an, die ihm, ohne dass er ihre Realität aufgibt, als allegorische oder mystische Symbole einer Idee erscheinen.

Aber Dante unterscheidet sich doch, was das Studium des Alterthums betrifft, stark von den kirchlichen Schriftstellern. Als Laie und Weltmann zwar fromm, aber nicht asketisch gesinnt, hat er eine erhabene Vorstellung von der menschlichen Vernunft, und obgleich er sie für beschränkt hält, verehrt er die, welche sie unabhängig von einer Offenbarung und vor Christi Geburt zur Darstellung brachten. Er kennt die Alten deshalb nicht nur aus der Schule und hält ihr Studium nicht blos für eine unvermeidliche Nothwendigkeit, sondern studirt sie selbst, nicht als Philolog und Humanist, sondern als Dichter und Denker. Der scholastische Zweck ist damit fast ganz aufgegeben, und die Alten dienen jetzt einer wissenschaftlichen Thätigkeit. Dante ist freilich nicht der Begründer einer solchen, denn schon die Scholastik hatte das Studium des Aristoteles betont, aber er verehrte Philosophen, Prosaiker und Dichter in gleicher Weise[2]). Dabei legte er für Letztere eine aus seiner Richtung leicht erklärbare Vorliebe an den Tag, die wir bei dem Clerus des Mittelalters natürlich in der Weise nicht finden. Hier ist nicht mehr von Verdacht, Furcht und Beschränkungen gegenüber den Schriften der Heiden die Rede, um ganz von dem Hasse zu schweigen, den so viele alte Asketen gegen die Heiden äusserten. Dante steht mit den Repräsentanten der mittel-

1) Convito, II, 1. IV, 25, 27, 28.

2) Von einem Ausspruche Iuvenal's sagt er einmal: „e in questo (con reverenzia il dico) mi discordo dal poeta." Convito, IV, 29.

alterlichen Cultur so wenig auf einer Stufe, dass er nicht nur mit den antiken Dichtern ganz vertraut umgeht, sondern sogar jene besonders beliebten christlichen Dichter[1]), Prudentius, Sedulius, Iuvencus u. A. ganz bei Seite lässt, was bei einem so christlich gesinnten Manne überraschen muss. Ja, er nennt sie nicht einmal, obgleich er doch in der theologischen Literatur wol bewandert war und den kirchlichen Liedern poetischen Werth beimass. Dante war in viel höherem Grade christlicher Dichter, als jene, welche das Christenthum in widerstrebende Formen einzwängen wollten. Er schaffte eine Formel für das Christenthum von eigenem Gepräge, die freilich nur dem theologisch-philosophischen Christenthum angepasst ist, wie es aus der katholischen Kirche, d. h. der Vereinigung des Christenthumes mit der griechisch-lateinischen Cultur und der römischen Welt hervorging. Dreizehn Jahrhunderte hindurch hatte sich dasselbe scheinbar unauflöslich mit Elementen der antiken Cultur verbunden. Dante repräsentirt den erhabenen Augenblick, wo beide sich zuerst die Waage halten. Der Augenblick musste vorübergehend sein, aber Dante wollte und konnte ihn nicht als solchen betrachten. Er stand ja der religiösen Idee nicht feindlich gegenüber, war auch kein Freidenker[2]), noch konnte er voraussehen, dass jene Thätigkeit des Verstandes, die das Alterthum wieder zu Ehren brachte, schliesslich die religiöse Empfindung abschwächen und eine fortwährende Abnahme des Christenthums zwar nicht in den äusseren Formen aber in dem Gewissen

---

1) Eberhard von Bethune, eine grammatische Autorität der Zeit, verlangt, dass man diese Dichter in der Schule lesen solle. (Tractat. III, De versificatione). Ein anderer ebenso bedeutender Mann, Alexander von Villedieu empfiehlt die Lecture der christlichen Dichter (besonders seiner eignen Werke), und räth vom Lesen der Alten ab. Vgl. Thurot, a. a. O. p. 98.

2) Scartazzini („Dante Alighieri, seine Zeit etc." Biel, 1869, p. 232 ff. und „Zu Dantes innerer Entwickelungsgeschichte" in den Jahrb. d. deutschen Dantegesellschaft III, 19 ff.) behauptet, gestützt besonders auf den letzten Gesang des Purgatoriums, dass der Dichter zu einer bestimmten Lebenszeit dem Zweifel anheimfiel, ohne dass er darum je Skeptiker oder indifferent ward. Auch ich habe mich nie davon überzeugen können, dass ein über seine Zeitgenossen so hervorragender Geist, niemals oder wenigstens auf Augenblicke am christlichen Glauben gezweifelt haben sollte. Das konnte jedoch immer nur vorübergehend sein, denn es war damals unmöglich, auf dialektischem Wege und mit ruhigem Gewissen den Zweifel zu begründen. Der kräftigste Geist war zu machtlos, die harte Schale der Religion zu durchbohren. Die Erfahrungswissenschaft aber war noch nicht vorhanden.

der Menschen bewirken musste. Die Kirche sah das ein und erklärte jener Bewegung, wie Dante, einem ihrer hervorragendsten Repräsentanten, den Krieg, und die Thatsachen haben bewiesen, dass sie dabei ihr Interesse ganz richtig wahrgenommen hatte.

Jene Hinneigung Dante's zum Alterthum steht in genauer Beziehung mit seiner Empfindung für die antike Poesie. Er ist ja in erster Linie immer Dichter. Weib, Vaterland, Natur, Glaube und Wissen, Alles erscheint ihm poetisch. Wie die alten Mönche erblickt er zwar das Alterthum durch das Prisma der Philosophie und Theologie, daneben aber fühlt er in sich die poetische Empfindung der Alten erwachen, wie sie ein Mönch nie gefühlt hat. Sein speculativer Geist will alle Gegenstände einer poetischen Empfindung, den christlichen Glauben und die antike Ueberlieferung, die Liebe zu Weib und Vaterland und die Liebe zur Wahrheit philosophisch mit einander verbinden. Aber sein dichterisches Gefühl ist dabei nicht einseitig, sondern universal und steht fast auf der Stufe des modernen Menschen, der die Poesie des Aeschylos und Virgil wie die David's, Shakespeare's und Goethe's zu würdigen weiss. Hierin eben zeigt sich die grösste Kluft zwischen ihm und dem mönchischen Mittelalter: Dante empfindet so lebhaft die Poesie des Alterthums, dass er zu ihrem Ausdrucke nicht mehr die lateinische Sprache und den lateinischen Vers nöthig hat; die Sprache des Volkes ist ihm vielmehr der natürlichste und willkommenste Ausdruck seiner Empfindungen. Wenn ein Dichter Bilder von solchem Gepräge wie das folgende zu schaffen weiss:

„Quale nei plenilunii sereni
Trivia ride fra le ninfe eterne“

abgesehen von so vielen anderen, die seit Jahrhunderten kein lateinischer Versmacher hätte schaffen können, braucht man wol nicht erst zu fragen, ob Dante eine Empfindung für die alte Poesie hatte. Unwiderstehlich stellten sich dem Geiste des Dichters die Gestalten des Alterthums dar, ohne dass man ihn je einen Nachahmer nennen könnte. Bilder und Gleichnisse schöpfte er oft aus der Natur wie seinen Reiseerinnerungen, aber zumeist aus der Geschichte und Poesie des Alterthums. So vertraut wie er mit dem poetischen antiken Stoffe war, wollte oder konnte sich kein mittelalterlicher Schriftsteller zeigen[1]).

---

1) Ueber das antike Element in Dante vgl. Fauriel, Dante et les origines de la langue et de la litt. ital. II. p. 420 ff.; er hat aber dabei

Dante wird besonders von zwei erhabenen Empfindungen beherrscht, der Liebe zum Vaterlande und der Liebe zur Erkenntniss der Wahrheit. Alle Neigungen fasst er in dem Worte „amore" zusammen, das bei ihm die weiteste Bedeutung erhält und auch die Liebe zum idealisirten Weibe, womit er einen mystischen Be-Begriff verbindet, bezeichnet. Jene beiden Empfindungen vereinigen sich eng mit einander in seiner politisch-historischen, wie theologisch-philosophischen Anschauung und zeigen sich in dem Eifer, mit dem er das Gebiet des Wissens durchdringt. Die Hauptnahrung für den Geist findet er dabei in dem rein menschlichen Alterthum, in der Stellung des antiken Ideals in jener von ihm ersehnten politischen Organisation und in der historischen Grundlage, auf der seine patriotischen Ideen beruhen. Mit seiner glühenden Liebe zu Italien steht die Liebe zum Alterthum in engster Beziehung. Der Zusammenhang zwischen Römern und Italienern erscheint ihm als ein nie unterbrochener: die römische Geschichte beginnt mit Aeneas und geht bis auf seine Zeit. Als Poet und Patriot empfindet er den Ruhm der Römer als den Ruhm der Italiener. Für ihn gibt es in der Geschichte keinen andern Gesichtspunkt, als den im Mittelalter allgemeinen, insofern er sich auf die römische Geschichte, die auf die Idee vom Weltreiche hinausläuft, beschränkt. Was Nichtitalienern nur als ein abstracter Gedanke erschien, indem sie sich von der Geschichte der Cultur und Religion leiten liessen, das empfand und betrachtete er, der Italiener, als die Grundlage für rechtmässige Erwartungen der Nation. Wie diese Empfindungen in der „Divina Comedia" und in seiner Prosa Ausdruck gefunden haben, ist Jedermann bekannt.

Diese Kraft des Nationalgefühls erklärt uns Dante's Vorliebe für Virgil. Er betrachtet ihn als einen vor allen nationalen Dichter, „la nostra maggior Musa" und „il nostro maggior poeta". Mit grosser Bewegung erkennt er in den Erzählungen des Dichters die alte Geschichte Italiens und meint, dass für Italiens Wol

„ . . . . . . morì la vergine Camilla
Eurialo e Turno e Niso di ferute."

Es genügt, hierbei den Leser an das zu erinnern, was wir über die Aeneis gesagt haben, die erhabenste poetische Offenbarung des römischen Gefühls. Zahllose Stellen aus der Divina Comedia, besonders der schöne Gesang über den Siegeslauf des römischen Adlers, das Buch

nicht beobachtet, bis zu welchem Grade dies Element Dante eben so geläufig war, wie dem ganzen Mittelalter. Hierfür hat Piper, Mythologie der christl. Kunst I, p. 255 ff. mehr gethan.

über die Monarchie und alles, was er, gestützt auf Virgil, über die Rechtmässigkeit der römischen Herrschaft sagt, zeigen, wie er bei solchen Empfindungen mit Virgil harmoniren musste. Es klingt unglaublich, aber ist doch wahr, dass dies Gefühl, das Dante zu jener bekannten politischen Utopie führte, eben in dem wurzelte, was jene Utopie vereiteln musste, in der Idee einer nationalen Individualität[1]). Dante hat gut reden, dass er ein Weltbürger sei; seine patriotischen Ergiessungen, seine in Vers und Prosa bezeugte Vorliebe für die alten wie modernen „latini", sein Enthusiasmus für Rom, den Ruhm Italiens, der Eifer, mit dem er das Ansehn der italienischen Sprache vertheidigt gegen jene „Abscheulichen", welche die Sprache des Volkes verachten[2]), machen ihn zum grössesten Repräsentanten der italienischen nationalen Idee und zeigen, dass er sich vielmehr als Italiener, wie als Weltbürger fühlte. Die Geschichte sagt uns, welche Stellung für Italien in dem „Weltreiche" vorhanden wäre. Jene Idee war aber nicht Dante's Eigenthum, sondern allen, welche dieselbe schon gehegt hatten, abgesehen von den Beziehungen, die sie dabei zwischen Papstthum und Kaiserreich festhielten, war Italien immer als der Mittelpunkt für die Kaiserherrschaft erschienen. Dante fand also in der Aeneis nicht etwa nur die Grundlage für eine nüchterne politische Theorie, sondern auch ein Object seines glühendsten Enthusiasmus. Wer sich in die verschiedenen Epochen der Geschichte zu versetzen vermag, wird begreifen, wie Virgil im 13. Jahrhundert einem solchen italienischen Denker und Patrioten erscheinen musste. Für die Italiener war es eine moralische Unmöglichkeit, ohne das römische Alterthum zu ihrer Nationalitätsidee vorzudringen. Der Zauber, den jenes auf sie ausübte, als die neue Bewegung begann, hatte trotz aller Utopien seinen Grund in dem Nationalgefühl. Die tragikomische Geschichte Cola Rienzi's ist, so thöricht auch das ganze Beginnen erscheint, in ihren Ursachen doch hochpoetisch und grossartig. Die

---

1) „Nos autem cui mundus est patria velut piscibus aequor, quamquam Sarnum biberimus ante dentes, et Florentiam adeo diligamus, ut quia dileximus patiamur iniuste etc." De vulg. eloq. I, c. 6. Für den Verbannten, dessen Patriotismus tief verwundet war, war die abstracte Vorstellung von der Idee einer allgemeinen Verbrüderung der Menschen ein Trost.

2) „.... e tutti questi cotali sono gli abominevoli cattivi d'Italia che hanno e vile questo prezioso volgare, lo quale se è vile in alcuna cosa non è se non in quanto egli suona nella bocca meretrice di questi adulteri." Convito, I, 11.

Idee des Kaiserreiches musste ein italienischer Gedanke sein, wie die Kaiserherrschaft wirklich eine italienische That war.

Virgil wird also von Dante nicht blos bewundert, weil er der Ueberlieferung nach einen so grossen Ruhm geniesst. Dante sieht vielmehr ein, dass die Ueberlieferung Virgil mit Recht als den grössesten römischen Dichter betrachtet und würde das sogar aus sich selbst wissen. Er kennt ja zur Genüge die Abhängigkeit so vieler Dichter von Virgil, denen er als „onore" und „lume" erscheint, er weiss, dass ihm Alle Ehre erweisen („fanno onore"), und mit Recht („di ciò fanno bene"); er weiss, welche Stellung die Geschichte dem Homer anweist („che le muse allatar più ch'altri mai"), obwol er ihn in Wirklichkeit nicht kennt[1]), und für ihn ist daher Virgil der grösseste Dichter, dem Homer selber Ehre erzeigt, indem er ihm an der Spitze der anderen Dichter wie ein erhabener Fürst entgegenkömmt. Als Dichter ist er sich der hohen Vollendung der Aeneis bewusst; auf dieses Kunstwerk ist er als Italiener stolz, weil lateinisch und italienisch die beiden Nationalsprachen Italiens sind, und Virgil der Ruhm der Römer ist. Er zeigte: „ciò che potea la lingua nostra". Den lebhaften und tiefen Eindruck, den die Aeneis noch mehr als die Bucolica auf ihn gemacht hat, nimmt man an vielen Stellen seines Werkes wahr. Mit Recht kann er daher sprechen vom „lungo studio e 'l grande amore", die er dem Virgil gewidmet hat. Wie er aber über die wirkungsreiche Sprache Virgils denkt, zeigt er da, wo er Beatrice zum Virgil sagen lässt:

„Venni quaggiù dal mio beato scanno
Fidandomi nel tuo parlare onesto
Ch'onora te e quei ch'udito l'hanno."

Inf. II, 112.

Er kennt die Aeneis von Anfang bis zu Ende[2]), aber wie anders kennt er sie doch, als jene Leute, welche die Poesie des Virgil

---

1) Die Trojanische Sage kennt er nur aus lateinischen Schriftstellern und nur in einer Vermischung mit mittelalterlichen Vorstellungen, wie man aus seiner Schilderung des fantastischen Unterganges des Odysseus (Inf. XXVI, 91 ff.) sieht. Nicht einmal Dictys und Dares scheint er gekannt zu haben, eben so wenig wie den Homerus latinus. Vgl. Convito I, 7. Den Homer citirt er gewöhnlich nach Aristoteles, ein Mal nach Horaz. Vgl. Schück, a. a. O. p. 272 ff.

2) Virgil sagt ihm:

„. . . . . e così canta
L'alta mia tragedia in alcun loco;
Ben lo sai tu che la sai tutta quanta".

Inf. XX, 112.

nur zerrissen um Centonen daraus zu machen. Er fühlt sich von glühendem Enthusiasmus hingerissen:

„.... della divina fiamma
Onde furo allumati più di mille
Dell' Eneide dico [1])“.

Die Art, wie Dante den Virgil in seinen kleineren Werken benutzt, zeigt, dass dieser sein Lieblingsschriftsteller war, der schon seinem Geiste nahe stand, bevor er ihn noch zum Begleiter seiner mystischen Reise gemacht hatte, und es gibt in der ganzen italienischen Culturgeschichte nichts edleres und grossartigeres, als die wunderbare und geheimnissvolle Genossenschaft zweier Repräsentanten der beiden glänzendsten Epochen derselben, deren enger Zusammenhang dadurch klar zu Tage tritt [2]).

Als Dichter ist Dante in jeder Beziehung schöpferisch, und nichts steht ihm ferner, als Nachahmung trotz seiner Verehrung für die alten Dichter und Virgil im Besonderen; unterlag er doch dem Einfluss derselben bei seiner Schöpfung keineswegs. Dichter von solchem Gepräge sind aber auch schöpferisch, selbst wenn sie nachahmen wollen. Reminiscenzen, die Dante aus dem Studium der Alten schöpfte, sind zahlreich und zeigen sich in Namen, Thatsachen und Formeln; aber im Allgemeinen ist der Typus seiner Poesie ganz und gar original. Wenn er z. B. die Strafe des Pier delle Vigne schildert, so hat ihm dazu nach eigener Aussage Virgil nach der Erzählung von Polydor das Vorbild gegeben, und doch ist Beiden nichts weiter gemeinsam als der Stoff; Stil und Form sind ganz verschieden. Der rhetorische Schmuck, die Häufung von Epiphonemen und der nach antikem und speciell römischem Geschmacke dem Ton des Epos zukommende Wortreichthum bei Virgil finden ihren schärfsten Gegensatz in der einfach klaren Natürlichkeit, wie dem Mangel jeder declamatorischen Tendenz bei Dante. Als dieser seine Schilderung mit dem Verse schloss: „e stetti come l' uom che teme“, lag ihm gewiss nichts ferner, als der Gedanke Virgil nachzuahmen in dessen:

„Obstupui steteruntque comae et calor ossa reliquit.“

---

1) Purg. XXI, 94.

2) Unglaublich ist, wie Heeren (Gesch. d. klass. Litt. im Mittelalter I, p. 320) sagen konnte: „Selbst die Rolle, die Virgil in Dante's Gedichte spielt zeigt wol, dass er ihn mehr aus Nachrichten anderer als aus eigner Einsicht kannte.“

Er muss diesen tiefen Abstand auch gefühlt haben und wenn er zu Virgil sagt:

„Tu se' solo colui, da cu'io tolsi,
Lo bello stile che m'ha fatto onore",

darf man nicht denken, dass er nach dem Muster Virgil's habe dichten wollen, sondern seine Worte sind so zu verstehen, wie wenn Aeschylos sagte, dass seine Tragödien nur Brocken seien, die er vom Tische Homers auflese. Auf die charakteristische Form der Poesie Dante's passen jene Worte gar nicht. Und wenn schon die Divina Comedia keine Nachahmung des Antiken ist, so sind es noch viel weniger seine älteren Dichtungen, durch welche er bereits früher berühmt geworden war, und auf welche sich doch jene Worte auch beziehen sollen. Die Lyrik Dante's ist von ganz modernem Charakter und hat nichts mit Virgil und den Alten gemeinsam. An einem andern Orte sagt jedoch Dante, was er mit jenen Worten meint[1]). Den eigentlichen Charakter des „dolce stil nuovo", den er eingeführt zu haben sich rühmt, definirt er nämlich so:

„. . . . . quando
Amor m' ispira, noto, ed in quel modo
Ch'ei detta dentro vosignificando."

Die Poesie den Regungen des wahren Gefühls unterzuordnen, sie immer „dietro al dittatore" gehen zu lassen, das nennt er seinen „neuen Stil", der sich also nicht auf die künstlerische Form, sondern vielmehr auf ihren subjectiven Grund bezieht, welcher bei zwei sonst verschiedenen Dichtern wol identisch sein kann. Unter dem Worte „amore" will übrigens Dante ganz besonders die geistigen Bestrebungen verstanden wissen.

Der poetische Stil Dante's folgt aus der Harmonie der Empfindung und des Gedankens. Er ist ganz das Werk einer inneren Thätigkeit und nicht äusserliche Nachahmung; weder eine unüberlegte Improvisation, noch eine trockene Darstellung von allegorisirten philosophischen Gedanken[2]): er ist wahre Poesie, aber

1) Witte hat diese Worte auf die Schrift „De Monarchia" beziehen wollen, aber der Dichter sagt uns deutlich dass der Stil seiner Dichtungen sein Ruhm geworden ist. Gegen Witte tritt Wegele (Dante Aligheri p. 348 f.) auf, doch hat auch er nicht den Sinn der Stelle verstanden, indem er den Ausdruck „stile" auf die Worte und die formale Nachahmung des Virgil bezieht.

2) Hierhin würde die Definition, die Perez (La Beatrice svelata, p. 65 ff.) von dem „neuen Stile" gibt, führen. Die Allegorie bei Dante zu läugnen ist unmöglich; aber diese war nur ein ganz natürlicher Aus-

Poesie der Reflexion. Mit Recht stellt sich Dante den der Tiefe und der Subjectivität entbehrenden Dichtungen eines „Buonaggiunta“ eines „Jacopo Notaio“ u. A., wie auch jenen „grossi“ („rohen“) entgegen, von denen er in seinen prosaischen Schriften spricht. Was die künstlerische Ausarbeitung und die Tiefe des Gedankens, die sich nach der mittelalterlichen Vorstellung in den poetischen Formen verbirgt, betrifft, so steht ihm unter Allen Virgil am höchsten. Mit einem Worte, Dante's sich kühn über die volksthümliche und gewöhnliche Poesie erhebende Kunst ist klassisch, nicht weil sie die Klassiker nachahmt, sondern weil sie den künstlerischen Adel derselben hat; und jetzt wird man verstehen, weshalb Dante, „lo bello stile“ aus Virgil geschöpft haben will[1]).

Fünfzehntes Capitel.

Alles dies führt uns zum Verständniss der Erscheinung Virgils in der Divina Comedia. — Es leuchtet ein, dass der Dante'sche Virgil natürlich nicht mit dem historischen gleichbedeutend, sondern eine ideale Persönlichkeit ist, hervorgegangen aus den Vorstellungen, welche das Mittelalter über den Dichter hegte. Nur muss man nicht glauben, dass Dante aus rein äusseren Gründen den Virgil zum Führer wählte, weil ihm beim Suchen nach einem solchen der Ruhm des Dichters am meisten imponirte. Es ist der „Divina Comedia“ eigen, dass man niemals die Person und Subjectivität des Autors aus den Augen verliert. Dante hat uns darin seine ideale Welt, die er in sich selbst trug, offenbaren wollen, und so konnten ihn auch nicht äussere Gründe zur Wahl seines Führers bestimmen. Wenn er ein rein didaktisches Gedicht hätte schreiben wollen, in welchem es sich nicht um seine eigene Person

---

druck der Gedankentiefe, die Dante vom Dichter verlangt. Darum ist er jedoch weit entfernt davon in ihr das Wesen der Poesie zu erblicken.

1) Der „erste Freund“ Dante's Guido Cavalcanti war auch Dichter vom neuen Stil und Dante sagt selbst, wie sehr sie in ihrer Ansicht über die italienische Poesie übereinstimmten. Das wäre unmöglich, wenn man Inf. X, 63: „Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno“, wie viele gethan haben, wörtlich erklären wollte, als sei Guido ein Verächter Virgil's und der Alten. Da, wo der Vers vorkommt, handelt es sich um die erhabenste Idee, welche der Pilgerfahrt Dante's zu Grunde liegt. Die Differenz zwischen beiden Männern bezieht sich lediglich auf speculative Tendenzen und philosophische Gedanken. Vgl. Perez, a. a. O. p. 382 f. und besser d'Ovidio im Propugnatore, III, 2 p. 167 ff.

handelte, so hätte er leicht Andere wählen können oder auch gar, wie Andere thaten und wozu ja die Symbolik des Mittelalters einlud, Namen, die blose Ideen personificirten z. B. „Pistis und Sophia", und nicht „Beatrice und Virgil." Aber die Beziehung zwischen der Divina Comedia und Dante's innerer Entwickelung war so eng, dass nur solche ihn auf seiner idealen Reise begleiten konnten, die in der That seinem Geiste in allen Schicksalen nahe gestanden hatten. Das waren Beatrice und Virgil.

Beatrice ist eine historische Persönlichkeit, zu welcher den Dichter eine Jugendneigung hingezogen hatte. Als er jedoch diese seine Liebe ideal umgestaltete, verstand er darunter etwas mystisches, zwar immer noch das Ziel seiner tiefsten Neigungen, aber ganz ohne die ursprüngliche Bedeutung. Wer die Divina Comedia liest, ohne von Dante etwas weiter zu wissen und seine „Vita nuova" zu kennen, kann Beatrice für eine Erfindung halten. Virgil bleibt dagegen immer eine concrete Erscheinung und nicht ein bloser Ausdruck für eine Idee. Er war Dante's Lieblingsschriftsteller; aus ihm schöpfte er Stoff für seine Gedanken und er wie Beatrice wurden jetzt in jene Strömung gezogen, in der Dante seine Ideale zu verwirklichen suchte. Die Ideale, welche der Beatrice zu Grunde liegen, sind nicht reine Schöpfung Dante's, sondern das Resultat mittelalterlicher Ideen; dasselbe findet auch für Virgil statt, nur mit dem Unterschiede, dass, während der Process, mit welchem sich aus mittelalterlichen Idealen die Erscheinung der Beatrice gestaltet, lediglich sich in Dante vollzogen hat, die Elemente des Virgilideals bereits zerstreut im Mittelalter vorhanden waren und nur vom Dichter in einer bestimmten Persönlichkeit zusammengefasst zu werden brauchten; freilich that dies Dante nicht blos in äusserlicher Weise, sondern selbst wieder als Interpret mittelalterlicher Vorstellungen. Trotzdem ist sein Virgiltypus bei weitem erhabener, als ihn je das Mittelalter selbst hat schaffen können.

Dante bezieht sich in seinen Schriften, in denen er doch so oft den Virgil citirt, niemals auf eine Autorität wie Macrobius und Fulgentius, von denen er wahrscheinlich gar nichts weiss. Er kennt eine allegorische Auslegung der Aeneis und erwähnt sie als allgemein bekannt; vielleicht geht sie auf Fulgentius zurück und war bei den Scholastikern wie Bernhard von Chartres und Johann von Salisbury in Gebrauch; Dante hat sie vielleicht bei seinen philosophischen Studien in Paris kennen gelernt; übrigens hätte ihm Fulgentius, der den Typus des Virgil so roh und einseitig aufge-

fasst hat, nur Missbehagen erwecken müssen. Dante kennt in der That nur die Biographie Virgils[1]).

Wir befassen uns nicht mit der Polemik der Ausleger, die auf verschiedene Weise erklärt haben, was Dante unter seinen beiden Führern verstanden habe. Wir haben nur die Beziehungen des Dante'schen Virgil zur Literatur, und sein Verhältniss zum Clerus des Mittelalters zu untersuchen.

Dante hat seine Reise als eine Pilgerfahrt zum Wole seiner Seele dargestellt. Bei dieser Vision muss die Seele, bevor sie allmälig zur Anschauung des Erhabensten gelangt, von dem Unreinen sich befreien, durch das „temporal fuoco e l' eterno" hindurchgehen und sich durch die Betrachtung des Unmoralischen, das sie verdirbt, und ihrer ewigen Strafen bessern. So gereinigt taucht sie ein in die Gewässer Lethe und Eunoe, und nun wird der Geist fähig, die ewige Idee zu erkennen. Dabei hat Dante zwei Führer, einen mehr realen für den Theil, in welchem die Seele auf menschlichem Gebiete sich zu reinigen und für die himmlische Vision vorzubereiten hat, und einen mehr mystischen, da wo die Seele sich in die überirdische Sphäre der Vollkommenheit erhebt, wo sie „la gloria di colui che tutto move" im höchsten Glanze sieht. Da sich der erste Theil zum zweiten nur wie Mittel zum Zwecke verhält, muss sich auch Virgil der Beatrice unterordnen, von der er ja Dante zugesandt wird. Im Anschauen der traurigen Wirklichkeit ist also ein tugendhafter, berühmter und weiser Heide Dante's Führer und Meister; in der Betrachtung der höchsten Idee der Seligkeit ist ein symbolisches und ideales Weib die Führerin, dessen Name den Dichter an seine reinste Neigung erinnert. Sie bezeichnet die erhabene, begnadete und erleuchtete Speculation des Geistes, die sich nur im Christenthume findet. Virgil kann, so weit er auch auf dem Wege der Vervollkommnung vorschreitet, sich niemals in den Gewässern Lethe und Eunoe ganz erneuern, noch auch zu jenem reinen Stande des Menschen vor dem Sündenfalle zurückkehren. Beatrice dagegen ist vollkommen und geniesst alle Vortheile des vergossenen Blutes Christi. Sie hat deshalb wol Virgil's Kenntniss, aber nicht dieser ihre. Abgesehen von den leider zu zahlreichen Auslegungen, die man beiden Personen untergelegt hat, bleibt unbezweifelt, dass Beatrice, mag man darunter Theologie, Philosophie oder etwas Anderes verstehen, ihren Platz nur im Christenthume findet und sich von Virgil vor Allem nur durch den

1) Vgl. Inf. I, 67 ff. Purg. III, 25 ff. VII, 4 ff. XVIII, 82 f.

geoffenbarten Glauben unterscheidet. Dies beweist z. B. auch die Stelle, wo der Dichter Virgil sagen lässt[1]):

„.... quanto ragion qui vede
Dir ti poss' io, più in là t' aspetta
A Beatrice, ch'è opra di fede."

Es findet zwischen Virgil und Beatrice kein Widerspruch statt, weil Dante die Harmonie zwischen Vernunft und Glauben anerkennt; vielmehr herrscht ein gutes Einvernehmen zwischen ihnen, wie sich denn auch die diesen Gestalten zu Grunde liegende Idee auf eine Einheit zurückführen lässt. Es sei uns jedoch erlaubt, uns hierbei nur mit Virgil zu beschäftigen. Fassen wir noch einmal kurz die Gründe zusammen, die Dante bestimmten, Virgil zum Führer zu nehmen.

Erstens war Virgil Dante's Lieblingsschriftsteller und der grösste Dichter, den er kannte. Er wusste den Adel seiner Kunst mehr zu würdigen, als irgend einer im Mittelalter, und betrachtete ihn als Meister für seinen eigenen poetischen Stil; er bewunderte in ihm den Sänger des italienischen Ruhmes; an der Aeneis reifte sein eigener Gedanke von der Weltherrschaft, für welche ihm Virgil nicht als bloser Theoretiker, sondern als schlagender historischer Beleg diente. Ferner aber sah Dante nach der damals geläufigen allegorischen Auslegung in der Aeneis eine Pilgerfahrt des Menschen auf dem Wege der Beschaulichkeit und Vervollkommnung, die er selbst zum Gegenstande seines Gedichtes machte. Bei seiner Vorstellung von dem Verhältnisse der Vernunft und des Glaubens zueinander, von der Kraft des Geistes, der ohne Offenbarung zur Erkenntniss grosser Wahrheiten gelangen konnte, erhob sich Virgil über die Dichter des Alterthums besonders durch seine Reinheit und Erleuchtung. Zeitlich stand er Christus am nächsten und war ohne es zu wissen sein Prophet. Indem aber Dante den Stoff seines Gedichtes zusammenstellte, gab ihm Virgil die erste Anregung, er entlehnte aus ihm viele Einzelheiten für seine Reise durch die Todtenwelt und benutzte ihn überhaupt mehr als irgend einen andern Schriftsteller in seinem grossen Werke[2]).

Aus all diesem geht hervor, wie innerlich berechtigt Dante war, sich Virgil zum Führer zu wählen. Es ist das eben so wenig eine reine Erfindung aus äusseren Rücksichten, wie die Wahl der Beatrice zur zweiten Führerin. Dabei darf man nicht vergessen, dass Dante

1) Purg. XVIII, 46 ff.

2) Man sehe, wie oft Guido da Pisa bei Erzählung der Begebenheiten aus der Aeneis Gelegenheit hat, Dante zu erwähnen.

vor Allem ein schöpferischer Dichter ist, und dass es nur seinem titanischen Geiste möglich war, die Speculation in die Poesie einzuführen. Wenn er zwischen einem Philosophen und einem Dichter zu wählen hat, so entscheidet er sich für den letzteren. Er unterhält sich am meisten mit Künstlern und Dichtern, vor allem mit Virgil, dann mit Statius, Sordello, Arnaldo und Casella. Jene Männer „di cotanto senno,“ unter denen er der sechste im Limbus ist, sind sämmtlich Dichter. Als Dichter zu gelten, ist sein eigener heissester Wunsch. Dies ist sein Verdienst, weshalb er denkt, aus dem Exile zurückkehren zu dürfen, wie er sagt: „al bell' ovile ov'io dormii agnello“, und die Dichterkrone hofft er zu erwerben in seinem „bel San Giovanni,“ wo er die Taufe empfing:

„Con altra voce ormai; con altro vello
Ritornerò poeta, ed in sul fonte
Di mio battesmo prenderò il cappello“ [1]).

Diese seine Vorliebe für die Kunst, die er mit seinem Führer theilt, schildert er wunderbar schön an jener Stelle, wo sie Beide zu ihrer grossen Bestürzung bemerken, dass sie das erhabene Ziel ihres Weges unter dem Zauber des süssen Gesanges verfehlt haben [2]).

Die Gelehrten haben es natürlich gefunden, dass Dante, als er einen Repräsentanten der von der Offenbarung unabhängigen menschlichen Vernunft suchte, nach Virgil griff, der im Mittelalter als fast allwissend und als Christ galt. Niemand hat aber die Frage aufgeworfen, warum der scholastisch gebildete Dante nicht den Aristoteles wählte. Nach des Dichters eigenen Worten war ja dieser und nicht Virgil „maestro di color che sanno,“ und die Allwissenheit schrieb man ihm nicht weniger als dem Dichter der Aeneis zu. Dante betrachtete Aristoteles als oberste Autorität in der Philosophie, als den Meister des Verstandes [3]), und in der That galt ja in der Scholastik Aristoteles mehr als Virgil [4]). Es fehlte

---

1) Parad. XXV, 1 ff.

2) Purg. II, 106 ff.

3) „.... in quella parte dove aperse la bocca la divina sentenzia d'Aristotile da lasciare mi pare ogni altrui sentenzia.“ Convito IV, 17. Vgl. über die Autorität des Aristoteles Convito, IV, 6.

4) Der merkwürdigste Ausdruck für den Primat des Aristoteles zur Zeit der Scholastik, ist das Fabliau „la bataille des VII ars“. Darin heisst es u. a.:

„Aristote, qui fu a pié
Si fist chéoir Gramaire enverse.
Lors i a point mesire Perse,
Dant Iuvenal et dant Orasce,

auch nicht an Legenden, die von seiner Weisheit erzählten; man glaubte, er sei ein Christ, so weit dies überhaupt möglich war, und disputirte im Ernst darüber, ob seine Seele im Paradiese sei[1]). Ja, auch in dem theoretischen Theil seiner Weltherrschaftsidee stützte sich Dante auf den grossen Philosophen, aber — Aristoteles war ein Grieche und kein Römer[2]). Als Dichter war er Dante unbekannt, und es fehlte jene innere Verwandtschaft, die zwischen ihm und Virgil bestand; darum konnte Aristoteles nicht sein Führer sein.

Auch der Virgil der Divina Comedia zeigt wie jede Schöpfung des grossen Dichters das Verhältniss Dante's zum Mittelalter. Die mittelalterliche Vorstellung von Virgil findet sich auch hier, aber der schöpferische Geist Dante's hat ihr seinen eigensten Stempel aufgeprägt und aus den rohen Elementen, die nur unser mitleidiges Lächeln erwecken konnten, eine der edelsten Erscheinungen geschaffen. Von den alten Vorstellungen wusste er einige weise zu entfernen, andere zu reinigen und fein umzuarbeiten[3]).

Virgile, Lucain et Etasce
Et Sédule, Propre, Prudence,
Aratur Omer et Térence:
Tuit chapelèrent sor Aristote
Qui fu fers com chastel sor mote."

Vgl. Jubinal, Oeuvres compl. de Ruteboeuf, II, p. 426. Propre ist nicht, wie Jubinal meint, Properz, sondern der christliche Prosperus.

1) Vgl. Lambertus de Monte, Quid probabilius dici possit de salvatione Aristotelis Stagiritae. Col. 1487. Einst nannte Tertullian den Aristoteles „patriarcha haereticorum" und später Luther: „hostis Christi." In dem französischen Gedichte „Enseignements d'Aristote" spricht Aristoteles von Christus und dem Christenthume wie ein Christ. Vgl. Hist. Litt. de la France XIII. p. 115—118 und Ruth, Studien über Dante Allighieri p. 258 ff.

2) Dante zeigt da, wo Virgil von Diomedes und Odysseus mit ihm spricht (Inf. XXVI, 73 ff.) deutlich, dass er die Griechen nur aus lateinischen Uebersetzungen kennt:

„Lascia parlare a me; ch'io ho concetto
Ciò che tu vuoi; ch' e' sarebber schivi,
Perchè ei fur Greci, forse del tuo detto."

Und vor Guido di Montefeltro (Inf. XXVII, 33) sagt ihm Virgil:

„.... parla tu, questi è Latino."

3) Dante war sich seines Verständnisses des Virgil und des Adela, den er dessen Person verlieh, bewusst. Nur hierauf bezieht sich wol, was er von Virgil sagt (Inf. I, 9):

„che per lungo silenzio parea fioco."

Dass Virgil seit langer Zeit vergessen war, konnte Dante damit nicht

Zu seiner Zeit hatte sich schon die Volkssage von Virgil in die romantische wie die gelehrte Literatur eingedrängt. Dante kannte sie ganz gewiss, wie ja auch sein „dolcissimo Cino" sie kannte, der sie in Neapel vom Volke gehört hatte; dennoch ist es ein grosser Irrthum, wenn man, wie fast alle modernen Ausleger gethan haben, bei dem Virgil Dante's an jene Volkssage gedacht hat. In dem ganzen Gedichte ist keine einzige Stelle aufzufinden, in welcher Virgil nur von fern als Zauberer, Thaumaturg u. s. w. erscheint[1]). Man braucht nur an die erhabene Idee zu denken, die Dante von Virgil hat, an die Verehrung, die er ihm zollt, um zu fühlen, wie sehr ihm jene neapolitanischen Volkssagen über Virgil widerstreben mussten. Zur Genüge zeigt auch die Art, wie er Zauberer und Astrologen behandelt, dass solche Künste für ihn nicht den grossen Weisen ausmachten, wie sie es beim Volke thaten; sondern die Weisheit, die er dem Virgil zuschreibt, schloss grade jene Künste aus. Derselbe hätte ja sonst in der Unterwelt neben Guido Bonatti, Asdente u. A., die er doch keineswegs bewundert, Platz nehmen müssen[2]). Für seinen Virgil hat Dante nur seine eigenen Ideale zum Massstab gemacht, aber Zauberei war sein Ideal gewiss nicht.

Ein Mann, der so hoch von den alten Dichtern dachte und die Kunst zu solcher Vollendung führte, konnte sich nicht für eine rein volksthümliche Sage begeistern, die sich an einen Dichter wie Virgil anhing. Als Künstler und Denker ist Dante ein stolzer Aristokrat. Nicht einmal alle literarischen Ueberlieferungen, die damals über Virgil umliefen, hat er mit seiner erhabenen Schöpfung verknüpft. Und so reinigte er vielmehr diese Gestalt von manchen

---

meinen, denn er nennt ihn selbst „famoso saggio" und sagt, dass sein Ruhm „ancor nel mondo dura."

1) Daher der Fehler, den einige Ausleger begangen haben, indem sie in den Versen (Inf. IX, 22):

„Ver' è che altra fiata quaggiù fui
Congiurato da quella Eriton cruda
Che richiamava l'ombre a' corpi sui"

eine Anspielung auf die Zauberkraft Virgils vermutheten. Aber wer den Künsten einer Zauberin erliegt, ist noch kein Zauberer. Dante glaubt zwar wie viele seiner grossen Zeitgenossen an die Magie, hält sie aber für Sünde.

2) Inf. XX sagt Virgil von den Zauberern v. 28 „Qui vive la pietà quand' è ben morta;" v. 117. „Delle magiche frodi seppe il giuoco"; v. 121 „Vedi le triste che .... fecer malie con erbe e con imago."

Flecken, die sie in den Augen der Christen entstellten. Virgil war gewiss kein obscöner Dichter, sondern zeichnete sich unter den andern durch eine gewisse Keuschheit aus [1]). Nichtsdestoweniger waren die in der Aeneis wie in den Bucolica vorkommenden erotischen Partien manchem Asketen als etwas Sinnliches und Lascives anstössig. Ausserdem las man von ähnlichen Dingen auch in der Biographie, und verglichen mit den Bucolica hätten diese Thatsachen den Virgil verurtheilt, in den Kreis derer einzutreten, die wider die Natur sündigten [2]), wohin Dante kein Bedenken trug, den Schulmeister Priscian und seinen eigenen Lehrer Brunetto zu bringen. Was die Reinheit der Virgilischen Grundsätze betrifft, so glaubte man allerdings im Mittelalter, dass sie dem Christenthume sehr nahe standen, aber auch dass Virgil als Heide später in viele besonders epikuräische Irrthümer verfallen sei. So hatte ihn ja schon Fulgentius dargestellt; seine Biographie nennt ihn Schüler eines Epikuräers, und epikuräische Grundsätze, die ja bei einem Dichter seiner Zeit ganz natürlich sind, fehlen auch nicht ganz in seinen Werken. Alles dies aber liess Dante bei Seite, theils, weil für ihn jene Flecken vor den grossen Verdiensten des Dichters verschwanden, theils, weil ihm allegorische Auslegungen gestatteten, jene Stellen anders aufzufassen. In dem Kreise derer, die gegen die Natur sündigten, schweigt Virgil; aber die liebenswürdige und zärtliche Weise, in welcher Dante zu seinem Lehrer Brunetto spricht, zeigt, wie er um der Verdienste willen solche Fehler vergessen konnte. Vom Epikuräismus hat Dante keine vollkommene Vorstellung, er begreift nur ungefähr aus Cicero „De finibus", dass Epikur das Vergnügen für den Zweck des Menschen hielt. Die Hauptschuld aber, um derentwillen er die Epikuräer

---

1) Vgl. Klotz, „de verecundia Vergili" in den „Opuscula varii argumenti": p. 242 ff.

2) Aus diesem von der Biographie und den Commentatoren ausgehenden Vorwurfe entstand die sagenhafte und anachronistische Vorstellung, dass, als Christus geboren ward, alle Sodomiten, und unter ihnen auch Virgil, starben. So Salicetus bei Emanuel de Maura, Lib. de Ensal. sect. 3, c. 4, No. 12; Vgl. Naudé, Apologie pour tous les grands personnages soupçonnés de magie p. 628 f.; Herder hat in den Kritischen Wäldern (II, p. 188 „Ueber die Schamhaftigkeit Virgils" mit wenig Glück Virgil von diesen Anklagen zu vertheidigen gesucht; vgl. Genthe Leben und Fortleben des P. Vergilius Maro, p. 28 ff.

3) „Siccome pare Tullio reciture nel primo di Fine de'beni. Conv. IV, 6. De natura deorum, das ihm reichere Notizen über die Epikuräer hätte geben können, kennt er nicht.

in den Inferno bringt, besteht darin, dass sie „l'anima col corpo morta fanno“, was er doch von Virgil, der selbst das Todtenreich geschildert hatte, nicht sagen konnte. Darum berichtet ihm Virgil in jenem Gesange von den Epikuräern, als ob er niemals deren Irrthümer getheilt habe. Dieser Reinigungsprocess, der sich an Virgil vollzieht, ist die That Dante's, welcher Alles in abstracte und ideale Regionen erhebt, von Allem nur das wesentlich Charakteristische erblickt und die wirklichen Unvollkommenheiten übersieht, die einer kleinen realistischen Kritik nicht entgangen sein würden. Deshalb befindet sich der Selbstmörder Cato auch nicht bei denen, die gegen sich selbst Gewalt brauchten, unter welchen wir doch so pathetische Erscheinungen erblicken, sondern er bewahrt jene hohe Würde, wie Allen bekannt ist. Wenn Dante von Rom und der Weltherrschaft spricht, so erwähnt er auch die idealen Figuren eines Aeneas, Caesar, August, Trajan und Justinian, aber die hässlichen Gestalten römischer Kaiserherrschaft, die er nach der historischen Ueberlieferung und der mittelalterlichen Sage nur unter die Verdammten hätte bringen können, wie z. B. Nero, nennt er niemals.

Virgil erscheint zwar in der Divina Comedia viel christlicher, als in der mittelalterlichen Tradition; doch unterscheidet der Dichter genau, was Virgil im Leben und was er nach dem Tode war. Virgil spricht immer wie ein längst Gestorbener, der seit Jahrhunderten auf einem ihm seiner Verdienste wegen angewiesenen Platze lebt. Mit seinem Tode fiel der Schleier von seinen Augen, in dem jenseitigen Leben sah er die Wahrheiten ein, welche er früher nicht erkannt hatte, und gestand seinen Irrthum, den er freilich wider Willen begangen hatte, eine Lage, welche er mit allen Todten und sogar den Verdammten theilt. Dies ist eine christliche Idee, und in diesem Puncte stimmte Dante's Virgil mit dem des Fulgentius überein. Auch bei Letzterem spricht Virgil wie ein Schatten aus dem Todtenreiche; er nennt zwar nicht seine Stellung unter den Todten, aber gibt doch zu erkennen, dass er Wahrheit und Irrthum einigermassen zu unterscheiden gelernt habe; die Erinnerung daran ist ihm peinlich und er verweilt deshalb nicht gern lange bei diesem Gegenstande. Ganz anders Dantes Virgil: dieser weiss von den „falschen und lügenhaften Göttern“ seiner Zeit, kennt den Christengott, und darum kann ihn auch Dante bitten:

„Per quel Dio che tu non conoscesti.“

Er weiss, dass dieser Gott eine „sustanzia in tre persone“

ist, und kennt die Wolthat, „dass Maria geboren hat.“ Alles das sieht er ein, wie ihm auch viele Begebenheiten nach seinem irdischen Leben, sogar von den Zeitgenossen Dante's, die eben in die Welt gekommen sind, bekannt sind. Er erwähnt den Nimrod[1]) und citirt die Genesis wie den Aristoteles[2]). Wenn er aber Alles bedenkt, was er jetzt weiss, so wird er traurig über seine Lage wie über die des Plato, Aristoteles und anderer grosser Heiden, deren Verstand allein zum ewigen Leben nicht ausreichte[3]). Jedoch spricht Virgil über die christlichen Wahrheiten nicht wie ein gewöhnlicher Todter; der Dichter konnte sich ja auch das Wissen jenes Mannes nur so erhaben vorstellen, wie die Ueberlieferung es von seiner historischen Person ausgesagt hatte. Das Leben Virgil's nach dem Tode steht demnach nicht im Widerspruche mit seinem früheren Leben, und der Dichter leugnet nicht das, wozu ihn einst die blosse Vernunft gebracht hatte. Ja, als Dante einmal zweifelt, beweisst ihm Virgil, dass sein Ausspruch:

„Desine fata deûm flecti sperare precando“,

richtig verstanden, mit der christlichen Lehre über die Kraft des Gebetes für die Seelen im Fegefeuer gar nicht im Widerspruch stehe[4]). In der idealen Region, welcher Virgil als Symbol angehört, ist der Dichter immer bestrebt, diese Uebereinstimmung aufrecht zu erhalten und einige Abweichungen übergeht er dabei absichtlich mit Stillschweigen. Obgleich Dante von Virgil die Grundbedeutung von der Fahrt ins Todtenreich erfährt, dieselbe aber im einzelnen nach der christlichen Tradition umgestaltet, so werden doch die Differenzen zwischen der Schilderung Dante's und der Beschreibung des Ortes durch Virgil niemals berührt. Dante unterscheidet bei den alten Dichtern die dargestellte Idee von dem

---

1) „Questi è Nembrotto per lo cui mal coto
Pure un linguaggio nel mondo non s' usa.
Inf. XXXI, 78.

2) „Se tu ti rechi a mente Lo Genesi“ Inf. XI, 106. „La tua Etica“ Ib. 80; „la tua Fisica“, v. 102.

3) „....E disiar vedeste senza frutto
Tai che sarebbe lor disio quetato,
Ch' eternamente è dato lor per lutto.
Io dico d'Aristotele e di Plato,
E di molti altri. — E qui chinò la fronte
E più non disse e rimase turbato.
Purg. III, 43.

4) Purg. VI, 28 ff.

poetischen Ausdrucke, der sie einhüllt, und gebraucht deshalb die mythologischen Namen und Bilder nicht nur als Symbole, sondern auch als rein poëtische Elemente[1]). Von dem Gange des Aeneas in die Unterwelt hat er die nach seiner Meinung zu Grunde liegende wahre Idee entlehnt, von dem formalen Theil dagegen nimmt er nur einige Thatsachen, während er andere umgestaltet, ohne dass dies bei der idealen Beziehung zwischen ihm und Virgil Gegenstand des Gespräches wird[2]).

Die Vorstellung von der Reinigung des Geistes und der Erkenntniss grosser Wahrheiten aus eigener Kraft musste, auf eine bekannte literarische Persönlichkeit angewandt, nothwendig auf die Vorstellung von einem ausserordentlichen Wissen und einer encyklopädischen Gelehrsamkeit führen, und deshalb ist Dante's Virgil so weise, wie ihn Macrobius, Fulgentius und das ganze Mittelalter geschildert haben. Freilich offenbart er nicht sein ganzes Wissen, aber man sieht, dass es vorhanden ist und nur beschränkt wird, wo Beatrices Herrschaft anfängt. Die Allwissenheit Virgil's, die ihm das Mittelalter zuschrieb, zeigt sich also bei Dante als etwas ganz Evidentes und Vernünftiges. Die Kenntniss des Mittelalters ging auf Encyklopädie aus, und encyklopädisch war auch die gelehrte Richtung Dante's. Man betrachtete ja meist die alten Dichter als Weise und Philosophen; auch Dante betrachtete sie als solche[3]), aber

---

1) Schön und bezeichnend für die Art, wie Dante von den antiken Mythen dachte, ist Purg. XXVIII, 139 ff., wo Matelda in Gegenwart des Virgil und Statius ihre Rede also beschliesst:

„— Quelli che anticamente poetaro
L' età dell' oro e suo stato felice
Forse in Parnaso esto loco sognaro.
Qui fu innocente l'umana radice,
Qui primavera sempre, ed ogni frutto;
Nettare è questo di che ciasun dice. —
Io mi rivolsi addiettro allora tutto
A'miei Poeti, e vidi che con riso
Udito avevan l'ultimo costrutto."

2) Vgl. hierüber Fauriel, Dante et les origines etc. II, p. 435 ff.; Ozanam (Dante et la philosophie cathol. au treiz. siècle, p. 324 ff.) hat ausführlich die Visionen und poetischen Fahrten ins unsichtbare Reich bei den Vorläufern Dantes untersucht. Zum Verständniss der originellen Schöpfung Dante's verhilft die Arbeit jedoch wenig, der sich mit diesen s. g. Vorläufern, Virgil ausgenommen, so gut wie gar nicht berührt.

3) So nennt er die Dichter, denen er im Limbus begegnet (Inf. IV, 110) z. B. Virgil Inf. VII, 3. XII, 6. XIII, 47 und Statius Purg. XXIII, 8; XXXIII, 15.

vergass nie, dass sie Dichter waren. Eben die Tiefe des Gedankens in der Poesie ist das, was ihn als Dichter den alten Poeten, und besonders dem Virgil an die Seite stellt. Darum ist also Virgil der Weiseste unter ihnen, und die mittelalterliche Anschauung zeigt sich deutlich, wenn ihn Dante nennt, „virtù somma", „quel savio gentil che tutto seppe", „tu che onori ogni scienza ed arte", „mar di tutto senno" etc. Diese Stellung behauptet Virgil besonders unter den Poeten, während Dante in anderen Kreisen unter den Alten Männer von nicht geringerer Weisheit anerkennt. In der Nähe dieser „spiriti magni" zu sein, macht ihn so glücklich, dass er von ihnen sagt:

„che di vederli in me stesso m'esalto."

Mit Dante erst beginnt der Ruhm Virgil's auf die ihm gebührende Stelle zu rücken. Wenn also die Wahl Virgil's als eines Repräsentanten der Vernunft und des menschlichen Wissens der Stellung, die ihm die mittelalterliche Ueberlieferung anweist, entspricht, so ist bei der reineren Vorstellung vom Alterthum, die Dante besass, jene Wahl vielmehr aus inneren Gründen zu erklären.

Die verschiedenen Seelen, mit denen sich Virgil im Limbus zusammenfindet, charakterisiren den Virgil von Anfang des Gedichtes an, und es zeigt sich auch dabei die Feinheit des Dichters für die Auffassung individueller Begabung. Virgil ist eine reine Seele, die ohne Schuld des höchsten Gutes entbehrt; Gott setzte ihn „fra color che son sospesi," weil er sich gegen sein Gesetz empörte, „non per fare, ma per non fare", „per non ave fè," und weil er „se fu dinanzi al cristianesmo, Non adorò debitamente Iddio." Mit ihm zusammen sind Dichter, Gelehrte, Philosophen, Heroen, Heroinen, historische Personen wie Saladin, wie ja auch, bevor Christus hinabstieg um sie zu befreien, sich hier Moses, Rahel u. A. befanden. Mit diesen Seelen

„con occhi tardi e gravi
Di grande autorità ne' lor sembianti"

leben auch die neugeborenen Kinder zusammen, die vor der Taufe starben, und das ist also die Gesellschaft Virgils:

„Quivi sto io co' parvoli innocenti
Dai denti morsi della morte avante
Che fosser dell' umana colpa esenti.
Quivi sto io con quei che le tre sante
Virtù non si vestiro e senza vizio
Conobber l'altre e seguir tutte quante."

Bei der gemeinsamen Lage, in der sich alle diese Seelen befinden, bleibt doch einer jeden ihr bestimmter Charakter zu eigen. Der Dichter, der so geschickt Charaktere zu zeichnen verstand, hätte, wenn er Aristoteles, Ovid oder Lucan zum Führer gewählt hätte, diese gewiss in ganz anderer Weise als Virgil aufgefasst. Das grobe und barbarische Ideal des Mittelalters ist hier auf das feinste veredelt und mit der historischen Wirklichkeit in Einklang gesetzt. Wenn man bedenkt, wie vielerlei Dante in Virgil zu schildern hat, einen Bewohner des Limbus, einen Diener der Beatrice und ein Symbol, so überrascht nicht nur die ausserordentliche Harmonie, mit der sich diese Seiten einander nähern und infolge dessen sie den Virgil zu einer so idealen Sphäre emporheben, sondern noch viel mehr der Umstand, dass der Dante'sche Virgiltypus der Wahrheit viel näher steht als der mittelalterliche. Sein Charakter ist nicht blos der der Biographie, sondern vor allem so, wie er aus seiner Dichtung hervorblickt: eine weiche und sanfte Seele voll edelen Selbstgefühles und von feinster Empfindung, die auch im Zorne noch gerecht und verständig ist, und wenn einmal dieser Dichter über sich selbst unzufrieden wird, so erröthet er und wird verwirrt wie eine Jungfrau[1]). Man denkt unwillkürlich an die „anima candida", die Horaz in Virgil sah, an das Wort „Virgo" das man in seinem Namen finden wollte, und an „Parthenias," wie ihn seine neapolitanischen Zeitgenossen nannten. Ich glaube, dass nur das eifrigste Studium Virgils Dante diese edle und geniale Charakterzeichnung ermöglicht hat.

Dieser Charakter stimmt nun aber ganz mit dem Virgil als Symbol überein. Dante betrachtet den Genius und die menschliche Weisheit mit Begeisterung und richtiger Einsicht, und nicht als etwas Mysteriöses, dem gegenüber er selbst klein erscheint. Er ist sich seiner Ueberlegenheit und seines Selbstgefühles wol bewusst. Virgil gegenüber fühlt er sich durchaus nicht beengt, innige Zuneigung und gegenseitige Achtung herrscht vielmehr zwischen beiden Dichtern, Dante verehrt ihn als einen Grösseren unter Seinesgleichen, ohne sich dabei zu erniedrigen, und Virgil tritt ihm väterlich gesinnt gegenüber. Wer die Poesie und ihren Adel so richtig erkannte, konnte nicht wie Fulgentius aus Virgil einen hochmüthigen,

---

1) „Ei mi parea da sè stesso rimorso:
O dignitosa coscienza e netta
Come t' è picciol fallo amaro morso."
Purg. III, 7 ff.

mürrischen und unangenehmen Pedanten und aus sich selbst einen armen „homunculus" machen. Der Virgil des Fulgentius ist das Product unwissender Barbarei, die das, was sie zu preisen sucht, in den Staub zieht, der Virgil Dante's das Product einer genialen Reformation, die das Gesunkene wieder erhebt.

Der feine Tact Dante's zeigt sich auch in den leichten Schatten, die er dem Bilde Virgils gegeben hat, und infolge deren dieser in Bezug auf Vollkommenheit hinter anderen zurücksteht. Er nennt nicht nur Männer aus dem Alterthum, die vollkommener waren als Virgil, sondern kömmt durch die eigenen Verse desselben auf die Idee, dass er Cato und jenen Ripheus, den Virgil als „justissimus unus qui fuit in Teucris" bezeichnet, in das Paradies versetzt. Der nach der Ueberlieferung idealisirte Typus des Cato[1]) erscheint als heilig, majestätisch und ehrwürdig, aber als strenger Stoiker, ein „atrox animus" ohne jede irdische Empfindung, und steht an Charakter wie Verdienst über Virgil. Zu solcher Vollkommenheit wie Cato gelangte Virgil nicht, aber nach der meisterhaften Zeichnung des Dichters steht er nicht nur auf viel vertrauterem Fusse mit Dante als Cato, bevor jener zur Vollkommenheit gelangt, sondern, ohne irgend ein historisches oder realistisches Element der Biographie zu Hilfe zu nehmen, stellt Dante seinen Charakter als einen solchen hin, der, was Cato und noch mehr Beatrice unmöglich wäre, gewissen leichten Irrthümern unterliegen durfte. Bezeichnend dafür ist die Stelle, wo Virgil sich durch den Gesang Casella's unterhalten lässt, aber noch mehr die, wo Virgil den Cato durch die Erwähnung der Marzia zu bewegen sucht. Die strengen Worte, mit denen Cato solche Empfindungen zurückweist, nur an die „donna del ciel" denkend, die Virgil auf jenem Wege lenkt, zeigen deutlich den Unterschied jener beiden Seelen auf dem Wege ihrer Reinigung.

Auf dem Grade der Vervollkommnung beruht der Hauptgedanke, aus dem sich die Begleiter und Führer Dantes symbolisch erklären. In der Unterwelt leitet Virgil mit sicherem Schritte, aber im Fegefeuer wird er unsicher und führt, nachdem er sich bei anderen über den Weg erkundigt hat. So weit in der Vervollkommnung gelangte er nicht, da ihm die „drei heiligen Tugenden" fehlten. Einmal gesellt sich zu ihnen Statius, dessen Poesie ein Ausläufer der virgilischen ist, und der nicht blos als Dichter, sondern auch als

---

1) Vgl. Wolff, Cato der jüngere bei Dante, im Jahrb. d. deutschen Dantegesellsch. II, 225 ff.

Christ dem Virgil gegenübertritt, was dieser ja selbst geworden wäre, wenn er nach Christus gelebt hätte. An dieser Stelle kömmt Dante mit grosser Kunst zum ersten Male auf die in der ersten Ecloge enthaltene Prophezeihung von Christus, wie sie sich das Mittelalter vorstellte, zu sprechen. Virgil, der selbst in dem Gedichte von Christus nicht gesprochen hat, wird so zu sagen durch Statius ergänzt, welcher die Bedeutung jener Weissagung verstehen konnte und sich deshalb zum Christenthum bekehrte. Er ruft daher als begeisterter Verehrer Virgils aus:

„E per esser vissuto di là quando
Visse Virgilio assentirei un sole
Più ch'io non deggio al mio uscir di bando."

Darauf folgt jene schöne Stelle, in der er den vor ihm stehenden Dichter erkennt und ihm seine ganze Dankbarkeit ausdrückt.

„ . . . . tu prima m'inviasti
Verso Parnaso a ber delle sue grotte,
E prima appresso Dio m'alluminasti.
Facesti come quei che va di notte
E porta il lume dietro e a sè non giova,
Ma dopo sè fa le persone dotte,
Quando dicesti: — secol si rinnova
Torna giustizia e primo tempo umano
E progenie scende dal ciel nuova.
Per te poeta fui, per te cristiano etc."

Trotz seiner Bekehrung ist aber doch Statius nicht zur reinen Vollkommenheit gelangt, die er vielmehr erst jetzt durch seine Reinigung im Purgatorium erlangt; darum verschwindet Virgil, sobald Beatrice erscheint, während Statius bleibt und mit ihr und Dante das Paradies betritt. Doch von hier an vergisst ihn der Dichter, der sich nur noch an Beatrice hält.

Hieraus also entwickelt sich die symbolische Idee, die der Erscheinung Virgils zu Grunde liegt. Dante strebt nicht nur nach eigener Vollkommenheit, sondern nach einer Verwirklichung des Ideals der menschlichen Gesellschaft, welches ein Reich der Gerechtigkeit, der Moral und der Religion sein und deshalb auch der Vollkommenheit und dem Glücke des Einzelnen am meisten entsprechen soll. Die Unterscheidung zwischen Geistigem und Weltlichem, zwischen Papst und Kaiser bildet die Grundlage dieses Gedankens. Aeneas und Paulus sind seine Vorläufer bei jener Reise, und auf dem Grunde des Universums erblickt er als die grössten ihm bekannten Sünder, die, welche Caesar und Christus

verrathen haben. Diese Ordnung der Dinge stellt sich ihm als eine nach ewigen Gesetzen von Gott gewollte Thatsache dar, die sich in der Geschichte offenbart und vom Glauben bestätigt wird. Jenes Ideal verwirklicht sich daher in allen guten Seelen, denen er auf seiner Fahrt begegnet, vor Allem aber in seinen Führern. Man begreift, wie die Idee von der weltlichen Kaiserherrschaft in der Weisheit Virgils mit einbegriffen sein muss, sowol in dem Virgil der Literatur wie der Allegorie[1]). Der historische Virgil steht als Zeitgenosse des guten Augustus und als Anhänger eines friedlichen Zustandes des Reiches jener Begebenheit am nächsten, durch welche Rom

„lo loco santo
U' siede il successor del maggior Piero“

werden sollte, und war selbst der Sänger des Weltreiches, aber er hatte auch allegorisch das beschauliche Leben besungen und die vollkommenste Ordnung der menschlichen Gesellschaft demgemäss begriffen. Zu sagen, dass Virgil bei Dante nur die Idee der Kaiserherrschaft repräsentire, wäre eben so falsch, wie die Behauptung, in der Divina Commedia zeige sich nur die politische Idee Dantes. Jene Vorstellung vom Kaiserreiche muss Virgil auch in symbolischer Weise repräsentiren, weil nach Dante die menschliche Vernunft die Rechtmässigkeit des römischen Kaiserthums und die Vollkommenheit seines Ideals von der menschlichen Gesellschaft anerkennen muss. Was die mittelalterliche Ueberlieferung von der Beziehung Virgils zur Weltherrschaft betrifft, so hat der Dichter nur Elemente vorgefunden, die noch keinen bestimmten Ausdruck gewonnen hatten. Auf den Gedanken der Weltherrschaft war im Mittelalter die Thätigkeit vieler Fürsten gerichtet, Niemand hatte ihn jedoch wie Dante in einer politischen Theorie entwickelt und mit der tiefsten Speculation über die Geschichte der Menschheit verknüpft[2]).

---

1) Von diesem Standpunkte aus ist der Dante'sche Virgil von Ruth (Studien über Dante Allighieri. Tübing. 1855 p. 203 ff.) untersucht worden, worauf wir verweisen. Von demselben: „Ueber die Bedeutung des Virgil in der Divina Commedia“ in den Heidelb. Jahrb. 1850.

2) Vor Dante und dem Mittelalter hat Augustin von einem historisch-philosophischen Standpunkte aus den Virgil als Sänger der römischen Macht aufgefasst. Allein er, wie sein Schüler Orosius sahen das Sinken Roms und hörten wie man dem Christenthume davon die Schuld beimass. Auf der einen Seite stand ihnen das heidnische Rom noch zu nahe, auf der anderen war auch das Christenthum noch nicht

Sechzehntes Capitel.

Bei aller Begeisterung, die Virgil seit der Zeit des Augustus hervorrief, ist er doch niemals in so grossartiger, ernster und wahrer Weise verherrlicht worden, wie von Dante. Obwol sich dabei mittelalterliche Ideen als Grundlage erkennen lassen, hat doch Dante die Grenzen derselben weit überschritten. In der ganzen Entwickelung des Mittelalters ist Nichts, was sich mit der Divina Commedia vergleichen liesse. Ohne Beispiel ist alles das, was Dante direct aus den Ideen seiner Zeit geschöpft hat. Niemand hatte bis dahin den Virgil so begriffen. So weit nun aber der Dante'sche Virgil über das mittelalterliche Mass hinaus geht, kann man ihm gleichsam als Correctiv eine andere mittelalterliche Darstellung des Virgil entgegenstellen, die ebenfalls zur Zeit Dantes entstand. Es ist dies der Virgil des Dolopathos, ein Werk von romantischem Charakter, das ein wenig gebildeter Mönch verfasst hat. Die Vorstellung von Virgil zeigt sich darin auf der letzten Stufe der literarischen Entwickelung und dem volksthümlichen Standpunkte schon sehr nahe, während der Dante'sche Virgil jener hohen geistigen Sphäre angehört, in der sich die literarische Ueberlieferung des Mittelalters schon zur klassischen Empfindung der Renaissance entwickelt.

Der Dolopathos wurde im 13. Jahrhundert von einem der Abtei Hauteseille in Lothringen angehörenden Mönche Johann verfasst und dann von einem gewissen Herbers in französische Verse gebracht[1]). Folgendes ist der kurze Inhalt des Buches: — Der zur Zeit des Augustus lebende Dolopathos, König von Sicilien, schickt seinen Sohn Lucinian nach Rom, um ihn von Virgil unterrichten zu lassen. Dieser unterweist ihn in allen Zweigen des Wissens,

---

als Verfolger aufgetreten. Und so konnten sie unmöglich zu der Vorstellung Dante's kommen, zu der ja das ganze Mittelalter beigesteuert hatte.

1) „Li romans de Dolopathos" publié pour la première fois en entier par Ch. Brunet et Anat. de Montaiglon, Paris (Jannet) 1856. In einigen Hdss. findet sich ein lateinischer Text des Dolopathos, den Mussafia publicirt hat und als das Original des Mönches von Hauteseille betrachtet („Ueber die Quelle des altfranzösischen Dolopathos." Wien 1865; und „Beiträge zur Literatur der sieben Weisen Meister," Wien, 1868.). — Der lateinische Text ist jetzt vollständig herausgegeben von H. Oesterley: „Johannis de Alta Silva Dolopathos." Strassburg 1873. cf. Gaston Paris in der „Romania" II, 481 ff.

besonders in der Astronomie. Unterdessen stirbt die Frau des Dolopathos, der König heirathet eine andere und sendet nach seinem Sohne. Mit Hilfe der Astrologie sieht Virgil voraus, dass Lucinian von einem grossen Unglücke bedroht wird, und befiehlt ihm daher, völliges Stillschweigen zu beobachten, so lange er ihm nicht selbst das Reden erlaube. So kömmt Lucinian bei seinem Vater an, bleibt aber auf alle an ihn gerichtete Fragen stumm. Da jedes Mittel fehlschlägt, verpflichtet sich die Königin, ihn zum Sprechen zu bewegen und erklärt ihm, nachdem sie alle ihre Künste versucht hat, ihre Liebe, ohne jedoch Erwiederung zu finden. Darüber empört, und um die Folgen ihres Schrittes besorgt, sinnt sie auf den Tod des Lucinian und klagt ihn an, als ob er ihr habe Gewalt anthun wollen. Der König verurtheilt den Sohn zum Tode, aber zum Glücke kömmt ein Weiser an, der eine Geschichte erzählt und dadurch Aufschub der Hinrichtung um einen Tag bewirkt. Dasselbe thuen andere Weise, die nach ihm ankommen, bis am siebenten Tage Virgil erscheint, auch seine Erzählung zum Besten gibt und Lucinian zu sprechen befiehlt. Dieser macht nun Alles offenbar, und die Königin wird lebendig verbrannt. Die Erzählung führt dann weiter fort bis zum Tode des Dolopathos und Virgils. Darnach wird Christus geboren, einer seiner Jünger predigt in Sicilien, und Lucinian, der sich bekehrt, stirbt als Heiliger. — Wir haben hier, wie Jedermann sieht, eine Version der bekannten indischen Erzählung von den sieben Weisen, die in der Literatur des Orients wie des Occidents gleich reich vertreten ist[1]). Unter ihnen nimmt jedoch der Dolopathos eine besondere Stellung ein, besonders in der Art wie er den Virgil behandelt. In den europäischen Darstellungen dieser Geschichte wird der Fürst gewöhnlich sieben Weisen zur Erziehung übergeben, in denen aus dem Orient, an deren Spitze das jetzt verlorene Buch des Sindibâd[2]) steht, gewöhnlich dem Sindibâd selbst, als dem weisesten unter allen. Vielleicht hatte der Mönch von Hauteseille von dieser letzteren Wendung der Geschichte gehört und brachte nur Virgil an die Stelle des Sindibâd. Dazu bewog ihn wol seine Anschauung als Cleriker. Seine Vorstellung von Virgil ist nicht wie bei an-

1) Vergl. d'Ancona, Il libro dei sette savi di Roma. Pisa 1864.

2) Geschichte und erste Gestalt dieses Buches habe ich in meinen „Ricerche intorno al Libro di Sindibâd", Mailand 1869 nachzuweisen gesucht.

dern Verfassern derartiger Romane rein volksthümlich, sondern er kennt den Dichter aus seinen Werken, aus denen er auch dann und wann Verse citirt [1]). Seine Kenntnisse gehen sogar so weit, dass er den zur Geschichte erfundenen Rahmen ganz dem Virgil angepasst hat: Die Begebenheit ereignet sich in der Zeit des Augustus, und das Weib, welches Augustus dem Dolopathos [2]) gibt, ist die Tochter des Agrippa, während in anderen Texten der „sieben Weisen", in denen Virgil nicht auftritt, der Kaiser Diocletian, Pontian oder eine andere beliebig erdachte Person ist. Auch der griechische Name Dolopathos, dessen Bedeutung der Verfasser erklärt [3]), und den er selbst erfunden hat, beweisen seine Bildung, während er als Mönch den heiligen Augustin [4]) citirt und dem Schlusse des Buches eine religiöse Wendung gibt.

Obgleich das Werk eines durch die Schule gebildeten Mannes, ist es seiner Tendenz nach doch durchaus romantisch, und man würde vergebens in den vom Autor hierzu erfundenen historischen Thatsachen nach Consequenz suchen. Er weiss, dass Virgil aus Mantua ist, lässt ihn aber auch dort sterben und versetzt Mantua nach Sicilien. Freilich verwechselt er Sicilien nicht mit Neapel, wie viele seiner Zeitgenossen, sondern weiss, dass Palermo die Hauptstadt des Landes ist; aber er respectirt doch die Geschichte nur bis zu einem gewissen Grade. Er redet von einem alten Testamente unter den Heiden, bevor Christus erschien [5]), spricht von Bischöfen, Aebten, Mönchen, Herzögen, Grafen und Baronen, macht aus Augustus einen Kaiser der Romagna und König der Lombardei und aus Dolopathos seinen Vasallen. Dem entspricht auch der Typus des Virgil, der aber zu seiner Erklärung nicht die volksthümliche Herkunft und die Sage vom Zauberer nöthig hat. Virgil ist hier der grosse Meister des profanen Wissens und hat nur den Fehler, Heide zu sein und Nichts vom einigen Gotte zu wissen.

---

1) v. 12869 ff. (Aen. VIII, 40 f.).

2) Dolopathos stammt aus Troia:
„De Troie fu ses parentez" v. 162.

3) „Por ce ot nom Dolopathos
Car il soufri trop en sa vie
De doleur et de tricherie." v. 164 ff.

4) v. 12890 f. (August. D. c. D. XVIII, 17—18).

5) „Je sais tot le Viez Testament" v. 4780.

Er war ein hoch geachteter Mann und grosser Philosoph; Niemand war berühmter und mehr geehrt von Augustus als er[1]); Könige und Kaiser beugten sich vor seinem Worte, und durch seine Gelehrsamkeit und Kunst erschien er als der vollendete „Cleriker“:

A icel tans à Rome avoit
I. philosophe, ki tenoit
La renomée de clergie;
Sages fu et de bone vie;
D'une des citez de Sezile
Fut néz; on l'apeloit Virgile;
Le citéz Mantue ot à non.
Virgile fut de grant renom;
Nus clers plus de lui ne savoit;
Par ce si grant renon avoit;
Onkes poëtes ne fu tex
S'il créust qu'il ne fust c'uns Dex[2]).

Dieser König der Weisen war Lehrer, aber natürlich vor einem sehr aristokratischen Auditorium. Lucinian wird von ihm sehr höflich empfangen. Als er die Schule betrat, fand er Virgil auf seinem Katheder sitzen; er war angethan mit einem kostbaren mit Pelz gefütterten Mantel ohne Aermel und einer prächtigen Pelzmütze. Die Kapuze hatte er zurückgeschlagen; vor ihm auf dem Boden sassen die Söhne vieler grossen Barone und mit dem Buche in der Hand hörten sie seiner Lehre zu:

Assis estoit en sa chaière;
Une riche chape forrée
Sans manches, avoit afublée,
Et s'ot en son chief un chapel
Qui fu d'une moult riche pel;
Tret ot arrier son chaperon.
Li enfant de maint haut baron
Devant lui à terre séoient,

---

1) „Cesar ot par toute la vile
Commandé que tuit l'ennoraissent
Et seignorie li portaissent.“

v. 1652 ff.

2) v. 1257 ff.
3) v. 1318 ff.

Qui ses paroles entendoient,
Et chacun son livre tenoit
Einssi comme il les enseignoit.

Der Unterricht ist zunächst ganz elementar. Virgil unterweist den Lucinian im Lesen und Schreiben, dann im Lateinischen und Griechischen. Schliesslich macht er ihn zum vollkommenen Gelehrten indem er ihn in den sieben freien Künsten unterweist, mit der Grammatik, der Mutter aller, anfangend, und indem er Alles in einem eigens für ihn verfassten so kleinen Büchelchen zusammendrängt, dass er es in der geschlossenen Hand verbergen kann:

Torne ses feuilles et retorne;
Les VII ars liberaus atorne
En I. volume si petit
Que, si com l'estoire me dit,
Il le poïst bien tot de plain
Enclorre et tenir en sa main.
. . . .
Premier li enseigne Gramaire
Qui mere est, et prevoste, et maire,
De toutes les arts liberax etc.[1]).

Wir sehen hier unter dieser Verkleidung den Virgil der mittelalterlichen Schule sowie den Grammatiker und Verfasser von Compendien für die sieben Künste. Die Astrologie, nicht identisch mit der Zauberei, tritt nach romantischer Vorstellung zu dem Ideale eines Weisen als unentbehrlicher Bestandtheil hinzu[2]). Uebrigens war sie schon für die ganze Fassung der Erzählung unvermeidlich. Der fromme Mönch glaubt an die Möglichkeit jener Weissagung, die in Gottes Willen liege[3]), und damit stimmt denn auch die Weissagung über Christus überein. In der That sind es die bekannten Verse der vierten Ecloge[4]), welche den Lucinian zum Christenthume bekehren, und dies sind auch die letzten Beziehungen zwischen dem Dolopathos und der literarischen Ueberlieferung von Virgil.

Der Virgil Dante's und des Dolopathos bilden zwei Extreme in der Literatur des Mittelalters: die Schöpfung eines aus-

---

1) v. 1396 ff.

2) „La VII est Astrenomie
Qui ést fins de toute clergie."
Image du monde bei Iubinal, Oeuvres compl. de Ruteboeuf, II, p. 424.

3) Das erklärt er ausführlich v. 1162 ff.

4) v. 12530 ff.

erwählten Dichters und die triviale, dem Romantischen nahe kommende eines Mannes von gewöhnlicher Bildung. Beide Autoren gehen von der Schule aus, aber der eine übertrifft sie durch Adel und Höhe, der andere durch Armuth und Rohheit. Vorstellungen von Virgil, die sich auf dem Gebiete der rein gelehrten Anschauung nach Dante zeigen, gehören der Renaissance an und sind hier also auszuschliessen. Der Virgil des Dolopathos dagegen führt uns durch das romantische Element das ihm inne wohnt, zu dem zweiten Theil unseres Werkes.

Virgil in der Volkssage.

> Maint autres grant clerc ont esté
> Au monde de grand poesté
> Qui aprisrent tote lor vie
> Des sept ars et d'astronomie;
> Dont aucuns i ot qui a leur tens
> Firent merveille por lor sens;
> Mais cil qui plus s'en entremist
> Fu Virgiles qui mainte en fist,
> Por ce si vos en conterons
> Aucune dont oi avons.
>
> L'Image du Monde.

Erstes Capitel.

Die Volkspoesie des Mittelalters und die klassische Dichtkunst erscheinen uns heute nach Form und Inhalt in einem so scharfen Gegensatze zu einander, dass wir glauben, es könne die erstere nur aus einer revolutionären Tendenz gegen die letztere hervorgegangen sein. Aber ein Kampf zwischen Klassicismus und Romantik, wie er in der modernen Zeit zu Tage getreten ist, und auf welchem eben jene Vorstellung beruht, fand im Mittelalter in Wahrheit nicht Statt. Die Volksliteratur war eben so wenig eine Reaction gegen die antike Poesie, als sich die Republiken des Mittelalters aus einer Revolution gegen die Monarchieen entwickelt haben. Das wäre schon deshalb unmöglich gewesen, weil es in jener Zeit, wie wir gesehen haben, ja bei der Geistlichkeit wie bei den Laien gar kein richtiges und lebendiges Verständniss für das Alterthum gab. Das Lateinische, welches damals beinahe noch wie eine lebende Sprache angewandt wurde, diente als Bindeglied zwischen der antiken Ueberlieferung und den von dieser unabhängigen neuen Schöpfungen. Während es nämlich Elemente des Alterthums in sich aufbewahrte, war es zugleich der Ausdruck lebendiger Empfindungen und hatte, um sich diesen anzuschmiegen, auch in der Poesie jene veränderte Form angenommen, welche man dem klassischen Ideale gegenüber als „Corruption" bezeichnet. Es gibt wol keine Dichtung, deren Stoff dem Mittelalter so ausschliesslich angehört, wie das Walthariuslied; und doch ist dasselbe

in lateinischen Hexametern abgefasst und enthält so viele Virgilreminiscenzen, dass man deutlich sieht, der Dichter war durch die Schule gebildet worden und hatte, wie jeder Gelehrte, den Virgil fleissig gelesen [1]). Und ganz das gleiche findet bei einer Menge prosaischer wie poetischer lateinischer Erzählungen des Mittelalters, deren Stoff der Volkspoesie angehört, Statt. Diese selbst aber verachtet das Alterthum mit seinen Dichtungen keineswegs, sondern spricht davon stets mit Bewunderung und ordnet sich gewissermassen demselben unter, indem sie sich auf seine Autorität beruft und öfter sogar Stellen aus antiken Werken wörtlich wiedergibt [2]). Es ist etwas ganz gewöhnliches, dass der romantische Erzähler als Quelle seiner Darstellung irgend ein wirklich vorhandenes oder erfundenes lateinisches Buch anführt [3]).

Allerdings gibt es bei einigen Völkern Europa's eine ältere Periode der Volksdichtung, welche ausschliesslich national ist und sich noch nicht mit fremden Elementen vermischt hat. Es ist dies die Periode, in welcher die skandinavischen, germanischen und keltischen Völker in den epischen Liedern ihrer Vorfahren noch das Andenken an eine der römischen Civilisation und der Annahme des Christenthums vorhergehende Zeit bewahrt haben. Allein die erhaltenen schriftlichen Denkmäler zeigen uns, dass diese Periode nur von kurzer Dauer war. Schon die schriftliche Aufzeichnung jener Gesänge liefert den Beweis für den Einfluss einer nichtnationalen Cultur: bediente man sich doch dabei der lateinischen Schrift! Zahlreicher ist die Klasse von Volksdichtungen des Mittelalters, in denen sich das Nationale mit Elementen allgemeinerer Natur verbindet, welche die verschiedenen Nationalitäten zu einer bürgerlichen, geistigen und religiösen Einheit verschmolzen. Noch

---

1) S. Grimm und Schmeller, Lateinische Gedichte des 10. und 11. Jahrh. p. 65 ff. und Cholevius, Geschichte der deutchen Poesie nach ihren antiken Elementen; I, 20 ff. In dem lateinischen rhythmischen Liede der Soldaten von Modena (10. Jahrh.) wird die gewiss aus Virgil bekannte Erzählung von Sino erwähnt. Vgl. Du Méril, Poés. pop. lat. ant. au XII. siècle p. 268.

2) Zappert (Virgil's Fortleben im Mittelalter p. 7 ff. Anm. 64 ff.) hat die Virgilreminiscenzen bei den Volksdichtern zusammengestellt. Aber er begnügt sich mit zu allgemeinen Beziehungen und seine Behauptungen gelten nur für einen kleinen Theil der Stellen. Auf seine Art könnte man auch beweisen, dass indische oder persische Dichter den Virgil gelesen haben.

3) Vgl. Reiffenberg, Chron. rimée de Philippes Mouskes. p. CCXXXV ff.

reicher ist aber endlich die Gruppe von Dichtungen, aus denen die nationalen Bestandtheile ganz verschwunden und nur noch die Allen gemeinsamen Elemente der Empfindung, Bildung und Religion als poetische Zwecke bemerkbar sind. Diese Gruppe, welche weniger als die beiden anderen dem eigentlichen Epos angehört, offenbart sich in einer Menge von phantastischen Erzählungen in Vers und Prosa, wie in der romantischen Lyrik, dem Ausdrucksmittel einer Empfindung, die ja keinem Lande ausschliesslich und allein eigen war. In der Periode, als die grosse Umwandlung der nationalen Elemente und ihre Verschmelzung mit universalen Gedanken besonders der Religion und Bildung vor sich ging, als die Texte der Volksdichtungen in's Lateinische und dann wieder umgekehrt die lateinischen Texte in die Volkssprache übertragen wurden, war es die Geistlichkeit, welche als Träger der Bildung und Religion, d. h. der die Verschmelzung bewirkenden Elemente, auch als der Urheber jener Umwandlung zu betrachten ist.

In dieser ganzen Epoche einer allgemeinen Vereinigung und, man kann wol auch sagen, der Verwirrung genoss die besonders thätige Phantasie eine übermässige Freiheit. Die Geister des Mittelalters weichen in ihren Gewohnheiten und Aeusserungen in der That völlig von der Art und Weise normaler Zeiten ab, und man begreift, wie durch das Uebergewicht der Allegorie selbst bei der ernstesten geistigen Thätigkeit die Verschmelzung verschiedenartiger Ideen etwas ganz gewöhnliches werden, die Erforschung der Natur der Dinge und ihre richtige Darstellung verhindern musste, und die stets zur Verwirrung geneigte Phantasie in der Thätigkeit des Verstandes kein Correctiv mehr finden konnte, wie es ihr in der Kritik geübte Zeiten gewähren. Wenn man auch hie und da in den phantastischen Schöpfungen des Mittelalters einen vernünftigen Zweck wahrnimmt, so gibt es doch wieder solche, die man nur von einem pathologischen Gesichtspunkte aus betrachten kann, und die sich nicht erklären liesse, wenn es nicht für gewisse Ausschreitungen ein Naturgesetz gäbe. Wer den verschiedenen Charakter der antiken und mittelalterlichen Poesie genau betrachtet, wird bemerken, dass die leere Phantasie und die falsche Sentimentalität, mit welcher das Mittelalter endigt, auf ganz denselben Ursachen beruhen, wie die Rhetorik und Declamation des untergehenden Alterthums.

Mit diesem Uebergewichte der Phantasie hing nun eine ausserordentliche Vorliebe für das Wunderbare und ein allgemeines Be-

dürfniss nach abenteuerlichen Erzählungen zusammen, welches sogar zur Personification der „Frau Aventiure" führte[1]). Und da sich Alle in diesem Tranke berauschen wollten, konnte nur die vielseitigste erfinderische Thätigkeit jenen Durst stillen. Auch die Erzählung aus dem Alterthum musste sich dem Ideale der Zeit gemäss zur romantischen Verkleidung hergeben. Was uns aber heute dabei lächerlich und erzwungen erscheint, hatte damals diesen Charakter nicht: jene Verkleidung war ja nur ein etwas bestimmterer Ausdruck für die naive Anschauung, mit der man allgemein die Erzählungen aus dem Alterthum betrachtete. Die verschiedenartigsten Stoffe nahmen jetzt eine gemeinsame Färbung an, und weil man nur schwer die Anschauungsweise der Gegenwart aufzugeben vermochte, kam man schliesslich auf Typen hinaus, die sich trotz der verschiedenen Namen, Oerter und Thatsachen ganz gleich sahen. Die kirchliche, klassische und orientalische Erzählung, die Mythologie und Geschichte, die skandinavische, keltische und germanische Sage erschienen jetzt in romantischer Form. Das Alterthum trat ganz wie die Gegenwart selbst auf: der antike Heros ward ein Ritter, die Heroine eine Edelfrau. und die Götter des Heidenthums wurden zu Zauberern vom verschiedensten Gepräge; Nero betet zu Muhammed, der Saracene zu Apollino, und auch die Liebe, von welcher die antike Mythe und Geschichte handelte, wird zu einer romantischen Empfindung. Die alten Dichter und Schriftsteller endlich werden Philosophen, Weise und Gelehrte, natürlich stets mit jener Uebertreibung und Verrückung der Gesichtspunkte, die wir schon in der Ueberlieferung der Schule und bei den Gelehrten des Mittelalters gefunden haben, die sich aber unter der unumschränkten Herrschaft der Phantasie noch bedeutend steigert.

Bei dieser Umwandlung behauptet unter allen alten Autoren Virgil auch in der Romantik dieselbe hervorragende Stellung, welche er bei den Gelehrten und in der Schule einnahm. Jedoch war jetzt nicht nur der Ruhm des Dichters, sondern auch sein Werk als Erzählung den neuen Einflüssen ausgesetzt, die sich zwar für jenen wie für dieses auf verschiedenen Gebieten geltend machten, aber doch in Beziehung zu einander standen. Für den romantischen Dichter gab es aus der ganzen alten Dichtkunst, Mythe und Geschichte nichts Anziehenderes, als die kriegerischen

---

1) Vergl. Grimm, Frau Aventiure in seinen Kleinen Schr. I, 83 ff.

Thaten der Helden, die wunderbaren Begebenheiten und die Liebesabenteuer. Alles, was die antike, wie die auf ihr beruhende lateinische Literatur des Mittelalters in dieser Beziehung darbot, wurde als Stoff oder als Ausschmückung für jene Darstellungen verwandt: die trojanische Geschichte nach Virgil, nach dem Pseudo-Dares und anderen lateinischen Texten, die thebanische nach Statius, die wunderbaren Fabeln über Alexander nach lateinischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, die Geschichte Caesar's und der römischen Eroberungen nach Lucan, so wie endlich der ganze reiche mythologische Schatz, welchen die Metamorphosen des Ovid enthalten [1]) — Alles dies ging jetzt in die Literatur über und lieferte den Stoff für freie Uebersetzungen und Umarbeitungen, bei denen die Romantik an Stelle der antiken Idee auftrat. Der eigentliche Mittelpunkt und Heerd dieser Schöpfungen ist von der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts an Frankreich; von dort aus verbreiten sie sich in Uebersetzungen, Nachahmungen und Umarbeitungen über ganz Europa, besonders in Deutschland, welches nächst Frankreich hierin am meisten thätig war. Benoît de Sainte-More, Lambert li Cors, Heinrich von Veldeke, Albert von Halberstadt, Herbort von Fritzlar u. a. haben derartige Werke geschrieben, welche ungemein beliebt und bekannt waren [2]).

Das Gefallen an der antiken Sage und Geschichte, wie ihre phantastische Weiterbildung war freilich schon früher vorhanden, als die eigentliche Romantik; noch bevor die Volksliteratur sich entwickelte und mit den Elementen der überlieferten Cultur verband, gab es in der gelehrten Literatur des Mittelalters unter den Schöpfungen der Geistlichkeit eine ähnliche Arbeit, wenngleich in derselben noch die Vorstellung, welche die Schule vom Alterthume hatte, so wie die moralisirende Richtung der Kirche durchaus vorherrschten. Unter den antiken Mythen war die vom trojanischen Kriege die berühmteste und am häufigsten bearbeitete [3]). Virgil

---

1) Der König Alfons sagt: „El Ovidio mayor (Metamorfosi) non es àl entre ellos (d. h. den Alten) sinon la theologia et la Biblia dellos entre los gentiles". — Grande et general estoria I, 8, c. 7. Vergl. Amador de los Rios, Hist. crit. de la lit. españ. III, p. 603.

2) Eine sehr verständige und eingehende historisch-kritische Untersuchung über die Umwandlung des antiken Stoffes in einen romantischen findet man bei Cholevius, a. a. O. cap. 3—9.

3) Vgl. Dunger, Die Sage vom Trojanischen Kriege in den Bearbeitungen des Mittelalters und ihren Quellen. Leipz. 1869.

als die oberste Autorität für diese Säge, welche Rom mit Troja verknüpfte und wie wir sahen, unter den Völkern und Fürsten Europa's die Mode aufgebracht hatte, nach dem trojanischen Ursprunge der Familien, als dem charakteristischen Kennzeichen ihres Adels zu suchen, hatte auch durch seinen Einfluss dazu beigetragen, dass die Erzählung vom trojanischen Kriege so beliebt war und schliesslich mehr Sympathien für die Trojaner als für die Griechen erweckt wurden. Dies geht schon aus dem Umstande hervor, dass der dem Dares zugeschriebene Text, den man von einem zur Zeit des Krieges lebenden Trojaner verfasst glaubte, beliebter, als der nach griechischer Auffassung geschriebene Text des Dictys war. Man strafte sogar den Homer Lügen, wenn man bemerkte, dass er in seiner Darstellung von Dares abwich[1]).

Wie nun aber schon der ganze, besonders durch die Aeneis berühmt gewordene Theil der trojanischen Sage zur romantischen Erzählung wurde, so geschah dies natürlich noch weit mehr mit der Aeneis selbst. Und in der That verfasste Benoît de Saint-More ausser seinem „Roman von Troia" auch noch einen „Roman des Aeneas[2])". In dieser neuen, dem Kreise der Schule ganz fern stehenden Aeneis kam das rein Historische, so wie alles das, was etwa durch mythologische Vorstellungen den antiken Ursprung des Gedichtes verrieth, erst in zweiter Linie in Betracht. Mehr, als irgend etwas anderes, musste in der Aeneis das Element der Liebe und die Darstellung des verliebten und umstrittenen Weibes, d. h. Dido's und Lavinia's, auf den Dichter der Romantik anziehend wirken. Und so entstand denn, indem man den Stoff des Epos theils kürzte, theils erweiterte oder umgestaltete, ein romantisches Gedicht, in welchem die antiken Namen zwar geblieben waren, aber die erzählten Begebenheiten, Titel der Personen, Schilderungen, so wie Ton und Farbe des Ganzen vielmehr der Gegenwart und der ritterlich-höfischen Anschauung derselben entsprachen. Diese

---

1) So auch Guido delle Colonne. Vgl. Dunger, a. a. O. p. 19 f.

2) Publicirt von Joly, Benoît de Sainte-More et le Roman de Troie, ou les métamorphoses d'Homère et l'épopée gréco-latine au moyen-age. Paris, 1870. Der „Roman d'Eneas", der gewiss auch von Benoît herrührt, ist noch nicht herausgegeben. Ein Stück des Anfanges gab Paul Heise in seinen „Romanische inedita" p. 31 ff. aus einem Cod. Laur. heraus. Ein Auszug aus dem ganzen bei Pey „Essai sur li Romans d'Eneas d'aprés les Mss. de la bibl. imp." Paris 1856.

Schöpfung fand grossen Beifall; noch mehr aber als der französische Text, wurde die deutsche Bearbeitung des Heinrich von Veldeke berühmt, der in Folge seiner „Eneit“ als das Haupt einer grossen deutschen Dichterschule galt[1]).

Man darf diese romantische Umgestaltung der antiken Erzählungen nicht, wie es wol auf den ersten Blick scheinen könnte, als eine eigentlich volksthümliche Schöpfung auffassen, die ohne Kenntniss der klassischen Literatur zu Stande gekommen wäre. Vielmehr war sie auf eine aristokratische, höher stehende Gesellschaft berechnet und das Product der höfisch gewordenen Volksliteratur. Ihre Verfasser sind gebildete Laien oder Geistliche und haben bei ihrer Arbeit den lateinischen Text vor Augen, auf dessen Autorität sie sich oft ausdrücklich berufen[2]). Hierbei schufen sie selbst nicht eigentlich etwas Neues, da ja vielmehr Alles schon vorher entstanden war, sondern fassten nur mit mehr Verständniss des Stoffes und Zweckes in einem besonderen Werke zusammen, was sich in der romantischen Literatur und der Volkspoesie im Allgemeinen bereits vorfand. Die antiken Namen und Begebenheiten, die selbst bei den Geistlichen nicht mehr von einem richtigen Verständniss des Alterthums begleitet waren, drangen nun als ein Element der Cultur in die neue, volksthümliche Kunst ein, berührten sich mit der dort herrschenden Empfindung und assimilirten sich derselben. Jeder Volksdichter kennt und nennt die Namen

---

1) Publicirt von Ettmüller, Heinrich von Veldeke, Leipz. 1852, mit dem franz. Texte verglichen von Pey, L'Enéide de Henri de Veldeke et le Roman d'Eneas, Jahrb. f. rom. u. engl. Litt. II, p. 1 ff. — Gervinus, Gesch. d. deutsch. Dicht. I. p. 272 ff. urtheilte ohne Kenntniss des franz. Textes. Besser Cholevius, a. a. O. p. 102 ff., obgleich auch er die Bezeichnungen zum Original damals noch nicht kennen konnte. Das Falsche in Gervinus' Urtheil hat. E. Wörner „Virgil und Heinrich von Veldeke“ (Zeitschr. f. deutsche Philol. von Höpfner und Zacher III, 126 ff.) berichtigen wollen und zugleich gemeint dem Minnesänger durch Vergleichung mit dem grossen lateinischen Dichter einen Dienst zu erweisen. Ueber das Lob, welches Wolfram von Eschenbach und Gottfried von Strassburg dem Heinrich ertheilen, urtheilt Gervinus richtig. Ueber die merkwürdigen Miniaturen in der Berliner Hdss. dieses Gedichtes s. Piper, Mythologie d. chr. Kunst. I, 246 ff. und Kugler, Kleine Schriften.

2) Auch Heinrich von Veldeke, der sich unmittelbarer auf das französische Original stützt, citirt den Virgil häufig: „sô sâget Virgiliûs der mâre“, „so zelt Virgilius der helt“. Vergl. auch das was er p. 26, v. 18 f. sagt.

des Aeneas, der Dido, Lavinia u. s. w.[1]), und unter den Erzählungen der Troubadours finden sich antike mit romantischen Stoffen vermischt[2]). Der fruchtbare Chrestien de Troies spricht in seinem romantischen Gedichte „Erec“ von einem prächtigen Sattel, auf welchem die ganze Geschichte des Aeneas dargestellt war[3]). Natürlich war für alle diese Dichter, mochten sie Laien oder Geistliche sein, von der antiken Idee der Sage nicht mehr die Rede. Dies hätte auch nur ein Missverhältniss erzeugt, da ja jede Kunstform aus inneren Gründen ihre eigene Betrachtungsweise hat. Andererseits aber hob doch die neue Kunstgattung nicht ganz die Thätigkeit des Gedankens auf, sondern entwickelte sich neben einer altüberlieferten Cultur und gelehrten Beschäftigung, die eben zu der Zeit, als sich jene Romane ausbreiteten, von den Geistlichen zu den Laien überging; und so geschah es, dass die romantische Darstellung ebenso beliebt war, wie der antike Stoff, von welchem

1) Eine reiche Sammlung von Beispielen hierfür bei Bartsch, Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter, Quedlinb. und Leipz. 1861 (p. XI—CXXVII).

2) „Qui volc ausir diverses contes
De reis, de marques e de comtes
Auzir ne poc tan can si volc.
. . . .
L'autre comtava d'Eneas
E de Dido consi remas
Per lui dolenta e mesquina;
L'autre contava de Lavina
Con fes lo bren al cairel traire
A la gaita de l'auzor traire etc.“

Roman de Flamenca publ. von Paul Meyer v. 609 ff. p. 19 f. Vgl. auch Guiraut de Calanson bei Diez, Poesie der Troubadours p. 199, und andere Stellen bei Graesse, Die grossen Sagenkreise des Mittelalters p. 7 ff.

3) „Si fu entaillée l'estoire
Coment Eneas mut de Troie
Et com à Cartage à grant joie
Dido en son lit le reçut;
Coment Eneas la deçut,
Coment ele por lui s'ocist;
Coment Eneas puis conquist
Laurente e tote Lombardie,
Et Lavine qui fu s'amie.“

Ueber andere Volksdichter in Bezug auf die Schicksale des Aeneas s. Bartsch a. a. O. p. XXI ff. u. CXXII f. Der „Roman de Brut“ von Wace beginnt mit einem Auszuge aus der Aeneis zum Zwecke der Genealogie des Helden des Romanes.

man sich so weit entfernte, und den man jetzt für die Laien in die Volkssprache übersetzte, ohne dass darum etwa die romantische Bearbeitung daneben als Parodie oder auch nur als sonderbar erschienen wäre. Und dies ist nicht das einzige Gebiet, auf welchem das Mittelalter zwei für uns so widerstrebende Dinge mit einander vereinigt.

Jene Umgestaltung, welche das Werk Virgils erlitt, durften wir schon deshalb nicht übergehen, weil sie mit dem Ruhme des Dichters selbst in Beziehung steht. In der That gibt es einen idealen Virgil, dem man eine derartig veränderte Aeneis zuschreiben könnte. Es ist der Virgil des Dolopathos, jenes Vorbild eines hohen Geistlichen, der, umgeben von Herzögen, Baronen, Bischöfen, Aebten, Höflingen, Frauen und turnierenden Rittern doch zugleich Dichter ist[1]), obgleich er im Gedichte selbst nicht dazu kömmt, dies zu beweisen. Wenn Herbers ihn als Dichter einer Aeneis hätte auftreten lassen wollen, so wäre es gewiss nicht die antike, sondern eine romantische Aeneis gewesen, die er ihm beigelegt hätte. Die moralische Erzählung, welche Virgil im Dolopathos vorträgt, ist in der That nach Form und Inhalt durchaus romantisch[2]).

Wir sahen, wie jener Typus des Virgil im Dolopathos unmittelbar aus der literarischen und scholastischen Idee des Mittelalters entsprang. Der „clerc" und „la discipline di clergie" bedeuten den Gelehrten und die Gelehrsamkeit der Schule, wie sich solche eben in jener Zeit darstellten. In der romantischen Dichtung, die völlig frei und von der Schule unabhängig ist, erhielt aber Alles, was von dieser herkömmt, den Charakter des Wunderbaren, wie Etwas, das man nur von fern sieht, oder das fremd an den Geist herantritt. Das Wunderbare verleiht daher auch gern den Namen, welche aus dem Kreise der Schule stammen, seinen Glanz. Bei Virgil war das um so eher möglich, als dessen Name schon durch die Literatur und Schule mit dem Scheine des Wunderbaren und Imponirenden umgeben war. Es musste demnach der Virgil der Schule in der Romantik ebenso folgerichtig zu dem

1) „Onkes poëtes ne fu tex" v. 1267.

2) Es ist die Erzählung von dem Chevalier à la trappe, die mit einer anderen verbunden die Novelle Tofano e monna Ghita im Decamerone bildet (VIII, 4). Vgl. hierüber d'Ancona, Il libro dei sette savi di Roma p. 112 ff. p. 120; Oesterley zu Pauli's Schimpf und Ernst p. 678 und Benfey, Pantschat, I, 331.

Virgil des Dolopathos werden, wie aus der antiken Aeneis ein Aeneasroman geworden war. Sollte auch der Verfasser des Dolopathos seinem Stande oder seiner Bildung nach ein Geistlicher sein, so zeigt sich doch in jenem Typus des Gelehrten eine rein volksmässige Vorstellung von der Wissenschaft, deren Wesen bei dem merkwürdigen, man möchte sagen optischen Standpunkte dessen, der sie betrachtet, ganz von selbst phantastisch und wunderbar wird. Wie jeder grosse Weise, ist auch Virgil Astrolog oder, wie man sagte, Astronom, und aus der Sternkunde floss seine Kenntniss der zukünftigen Dinge. Das hielt damals Niemand für unmöglich, ja, bedenkliche Leute, wie der Verfasser des Dolopathos, bemerkten geradezu, dass so etwas nur mit Gottes Willen geschehen könne. So weit also, nämlich bis zu dem Bilde eines in allen Zweigen des Wissens, also auch in der Astrologie bewanderten Weisen, vermochte es die in die Romantik übergehende gelehrte Vorstellung zu bringen.

Das Wunderbare, das ein so wesentlicher Bestandtheil der romantischen Erfindung war, hatte aber unter seinen reichen Ausdrucksmitteln den Typus des „Zauberers" aufzuweisen, welcher, so wenig wahrhaft poetisch auch derselbe ist, doch in den Erzählungen jener so leichtgläubigen und nach dem Uebermenschlichen und Wunderbaren so begierigen Zeit eine sehr hervorragende und wirkungsreiche Figur ausmachte[1]). Jeder Zauberer ist natürlich ein Weiser, aber nicht umgekehrt jeder Weiser ein Zauberer; beide Begriffe sind vielmehr gesondert und unabhängig von einander. Die Zauberei ist eigentlich ein Zuwachs grosser Weisheit, im moralischen Sinne aber auch eine Verschlechterung. Es gibt zwar ein Verhältniss, bei welchem die Zauberei als rein wissenschaftliche Beschäftigung und darum erlaubt erscheint, nur muss man festhalten, dass die Idee eines Zauberers nicht innerhalb der Wissenschaft oder der Schule entstand. Ich glaube nicht, dass sich der scholastische Typus des Virgil lediglich auf dem natürlichen Wege einer Ideenassociation in den Typus des Zauberers hätte verwandeln können. Für die Umwandlung eines „Weisen" in einen Zauberer gibt es, was die Männer des Alterthums anlangt, nur wenig Beispiele, welche auch meist auf eine augenblickliche Vertauschung der Namen hinauslaufen. Bei keinem unter ihnen aber

1) Vgl. Rosenkranz, Geschichte der deutsch. Poesie im Mittelalter p. 67.

hat sich die biographische Legende so weit ausgedehnt, wie bei Virgil. Es musste also unabhängig von der Literatur im Volke eine besondere Vorstellung über Virgil vorhanden sein, und unsere Untersuchung wird uns in der That zeigen, dass die Vorstellung von dem Wunderthäter und Zauberer Virgil lediglich im Volke entstand, während sie erst später in die Literatur überging, als sie dort verwandte Elemente vorfand. Jene Vorstellung aber ist italienischen Ursprungs.

Was die Italiener auch im Mittelalter auszeichnet und ihnen in der Geschichte und Cultur vor den anderen Völkern Europa's eine höhere Stellung einräumt, ist der Umstand, dass sie mehr als irgend ein anderes Volk an phantastischen Schöpfungen arm sind. Die Romantik ist, so weit sie sich in der Erfindung von Erzählungen äussert, in Italien kaum vorhanden. Auch was das Ritterthum betrifft, verhält sich Italien fast ganz passiv und gibt in diesem Punkte nur einem unvermeidlichen Einflusse nach, der von aussen herandringt, aber doch zeigt, wie wenig jene Schöpfung mit den Bestrebungen des Landes harmonirt. Unter den vom Auslande hereingebrachten Erzählungen waren auch in Italien einige französische Texte der trojanischen Geschichte beliebt, weit weniger der „Roman des Aeneas[1])". Virgil Ovid und andere alte Dichter wurden schnell in italienische Prosa übersetzt[2]), und zwar ohne grosse Veränderung, abgesehen von den üblichen moralischen Zuthaten, mit welchen man besonders den Ovid bedachte. Guido da Pisa, der die Schicksale des Aeneas beschrieben hat, offenbart zwar in einigen Ausdrücken den Einfluss des Mittelalters, aber er war doch weit entfernt von einer romantischen Erzählung und wich von Virgil nur da ab, wo er sich auf die Autorität anderer alter Schriftsteller stützte. Die Phantasie fand in Italien grössere Hindernisse als irgend wo anders, sei es, dass in dem italienischen Charakter der Verstand überwiegt, oder sei es, dass die überlieferte Cultur, so niedrig sie auch war, in Italien mehr als in anderen Ländern heimisch war und festere Wurzeln hatte. Italien

---

1) In der noch ungedruckten Fiorità von Armannino ist der Roman d'Eneas benutzt. Vgl. Mussafia, Sulle versioni italiane della storia Troiana p. 48 ff.

2) Vgl. Gamba „Diceria bibliografica intorno ai volgarizzamenti italiani delle opere di Virgilio" in der „Antologia di Firenze" vol. II (1821) p. 164 ff. „L'Eneide di Virgilio volgarizzata nel buon secolo della lingua da Ciampolo di Meo degli Ugurgieri." Florenz 1858. Diese Uebersetzung entstand gewiss nicht früher als die Divina Commedia.

bleibt im Mittelalter, obgleich besiegt, zerrissen und verwildert, doch für die Geschichte und Cultur ein idealer Mittelpunkt, und das Bewusstsein davon geht den Italienern niemals verloren[1]. Darum sucht man bei ihnen vergebens nach Erscheinungen, wie sie sich in anderen Ländern finden, in denen weniger starke und unmittelbar wirkende, grosse historische Erinnerungen, welche die epische Form nicht annehmen konnten, vor dem Geiste der Menschen standen. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Italiener nicht auch ihre Volkssagen haben, welche das Alterthum und die Anfänge verschiedener Städte behandelten. Wenn erst die historischen Studien in Italien sich wieder mehr entwickelt haben, werden auch gewiss noch viele solcher Sagen zu Tage treten. Thatsache ist, dass das Andenken an die alte römische Welt bei den Barbaren viel lebendiger, als bei den Italienern auf die Phantasie gewirkt hat. Nur der kleinste Theil von Sagen, welche sich auf das römische Alterthum beziehen, sind in Italien entstanden; die meisten derselben, die sich in Italien finden, sind von aussen hereingebracht.

Die in Italien selbst entstandenen Sagen haben öfters antike, historische oder mythologische Begebenheiten, häufiger noch antike Monumente zu ihrem Gegenstande, oft aber auch nur die Namen antiker Persönlichkeiten. Viele erlauchte Namen des alten Rom's erhielten sich im Andenken des Volkes, losgelöst von ihren geschichtlichen Thaten, zwar nicht ganz ohne eine mit der Geschichte im Einklang stehende Charakteristik, aber doch in einer Auffassung, wie sie eben dem beschränkten Geiste des Volkes und den Erzählungen alter Frauen eigen war, von denen schon Dante sagt:

„.... traendo alla rocca la chioma,
Favoleggiava colla sua famiglia
De' Troiani, e di Fiesole, e di Roma."

Mit diesen Namen verknüpfte nun die Phantasie des Volkes fabelhafte Erzählungen aller Art, je nach den Vorstellungen, die man von jenen Personen hatte. Caesar, Catilina, Nero, Trajan u. a. sind

1) „During the gloomy and disastrous centuries which followed the downfall of the roman empire, Italy had preserved in a far greater degree than any other part of western Europe the traces of ancient civilisation. The night which descended upon her was the night of an arctic summer. The dawn began to reappear before the last reflection of the preceeding sunset had faded from the horizon." **Macaulay**, Ess. on Macchiavelli p. 64.

solche Persönlichkeiten der Sage geworden, haben aber doch ihren ganz verschiedenen Charakter in derselben bewahrt. Nichtsdestoweniger treten, da sich natürlich die Zahl der von der Sage dargestellten Typen nur auf die hervorragenden Erscheinungen, die das Volk versteht, beschränkt, mehrere derselben zu einer einzigen Gruppe, wie der des Weisen, des Zauberers, des Tyrannen u. s. w. zusammen und nehmen gemeinschaftlich Theil an dem betreffenden Kreise der Sagen, welche die verschiedenen Erzähler dann wieder bald auf die eine, bald auf die andere Person beziehen.

Eins der leuchtendsten Beispiele hierfür ist die Virgilsage, welche in Neapel entstand und sich dann in der europäischen Literatur verbreitete, zunächst eher ausser- als innerhalb Italiens. Sie war die Schöpfung des niederen, abergläubischen Volkes, gleich weit entfernt von künstlerischen wie literarischen Zwecken, und gründete sich auf locale Erinnerungen, auf die Thatsache von des Dichters langem Aufenthalte in Neapel und die Berühmtheit seines Grabes daselbst. Die Sage bezog sich ferner auch auf Orte der Umgegend, auf Bilder und Denkmäler, mit denen dieselbe ausgeschmückt war, und welchen Virgil eine wunderbare Kraft verliehen haben sollte. Dieser Glaube erhielt sich im Volke, ohne irgend eine poetische oder künstlerische Form anzunehmen; im übrigen Italien wusste man wenig davon, und wenig Gewicht legte man in Neapel selbst darauf, aber Ausländer, welche Neapel besuchten, nahmen sich der Sage an und führten sie in die Literatur ein, in welcher sie sich gleichzeitig in romantischen und volksmässigen Schöpfungen, wie gelehrten lateinischen Arbeiten verbreitete. Hier wie da fand sie den Virgil schon zu jenem Typus des Weisen reducirt, welcher ganz dazu angethan war, sich mit ihr zu verbinden. Vom 12. Jahrhundert an begegnet man daher zugleich mit dem Aufblühen der eigentlich romantischen Poesie in der Literatur einer neuen Entwickelungsstufe für den Ruhm Virgil's, deren verschiedene Wandlungen und Gestaltungen wir nunmehr zu untersuchen haben. Von der bis jetzt betrachteten unterscheidet sich dieselbe dadurch, dass sie von Vorstellungen, welche unabhängig von der Schule im Volke entstanden, ausgeht, obgleich natürlich die gelehrte Vorstellung, die man zuletzt von dem Dichter hatte, zu der volksmässigen in einem gewissen Verhältnisse steht. Volksmässig nennen wir jene, nicht als ob sie der Literatur ganz fremd wäre — denn wir müssen ihre Geschichte im Gegentheil mit Hilfe von Schriften zusammenstellen, die zum grössten Theil gerade keinen volksmässigen Charakter

haben — sondern weil sie aus dem Volke entsprungen ist und sich aus volksthümlichen Gedanken gebildet hat. Ohne dies Element wäre die literarische Ueberlieferung, so roh und verdorben sie auch war, niemals zu jener Sage gekommen, von welcher sich ja auch in der That vor dem zwölften Jahrhundert, selbst nicht in den Zeiten der grössten Barbarei, eine Spur zeigt, bis endlich irgend Jemand, der sie dem neapolitanischen Volke abgelauscht hatte, sie in die Literatur einführte.

Das unvernünftige Durcheinandermischen aller Arten von Gegenständen in den Repertorien, Encyklopädien, Compendien, Handbüchern und ähnlichen Werken lateinischer wie volksmässiger Sprache besonders in der letzten Periode des Mittelalters ist gerade so sonderbar, wie die zügellose Massenproduction der phantastischen Schöpfungen der Zeit. In ihnen zeigt sich der Ablagerungsort des Mittelalters für klassische, christliche und romantische Ideen, für Mythos, Geschichte, Sage und Roman zugleich. Der „Novellino", welcher zur Unterhaltung geschrieben ist, die „Gesta Romanorum", die durch merkwürdige moralische Erzählungen erbauen sollen, Vincenz von Beauvais mit seinem chaotischen „Speculum historiale" und andere Verfasser gelehrter Werke sprechen von Caesar, Arthur, Tristan, Alexander, Aristoteles, Saladin, Karl dem Grossen und Merlin in gleicher Weise und mit demselben Ernst. Walter Burley beschreibt in seinem „Leben der Philosophen" mit grossem Ernste auch das Leben Virgil's und sagt, dass derselbe ein Philosoph zu nennen sei, weil er Zauberer war und die Geheimnisse der Natur kannte. Es gibt kaum ein Buch aus jener Zeit, in welchem man nicht Sagen über Virgil erwarten könnte. In einer Epoche, in welcher die Leichtgläubigkeit so allgemein war, bildete das niedere Volk nicht allein die Klasse der Gesellschaft, welche keinen Antheil an der Bildung und Literatur nimmt; obgleich aber die Zahl der Gebildeten damals weit geringer als etwa zur Zeit der Renaissance war, ist doch die Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten lange nicht so gross, als in der modernen Zeit.

Zweites Capitel.

Nach Allem, was bis jetzt bemerkt ist, kann es nicht auffallen, wenn wir die ältesten Nachrichten über den Virgil der Volkssage aus schriftlichen Quellen schöpfen müssen, und zwar gerade aus solchen, die nicht für das Volk geschrieben, sondern von Gebildeten

verfasst, für die höchste Klasse der Gesellschaft bestimmt und in lateinischer, nicht volksmässiger Sprache dargestellt waren. Wir nennen unter den hier in Betracht kommenden Autoren vor allen andern vier: Konrad von Querfurt, der Kanzler Kaiser Heinrich's VI, sein Stellvertreter in Neapel und Sicilien und zuletzt Bischof in Hildesheim; Gervasius von Tilbury, Professor der Universität zu Bologna und Marschall des Königreiches Arelat; Alexander Neckam, ein Milchbruder des Richard Löwenherz, Professor an der Universität zu Paris, Abt von Cirencester und zugleich einer der erträglichsten lateinischen Verskünstler seiner Zeit; endlich Johann von Salisbury. An ihrer Spitze stehen für uns Konrad und Gervasius, die uns nicht nur als die Ersten ausführlich von den Virgilsagen sprechen, sondern auch den neapolitanischen Ursprung derselben andeuten, was unsere Untersuchung im folgenden bestätigen wird. In der That erwähnen sie jene Sagen als lebend unter dem Volke, aus dessen Munde sie dieselben vernommen haben.

Konrad spricht von ihnen in einem aus Sicilien an seinen alten Freund, den Vorgesetzten des Klosters zu Hildesheim, im Jahre 1194 gerichteten Briefe[1]), in welchem er seine italienischen Reiseeindrücke beschreibt. Dieser Brief ist, abgesehen von seiner Wichtigkeit für unsere Untersuchung, auch deshalb ein merkwürdiges Schriftstück, weil er uns den geistigen Standpunkt der gebildeten Reisenden veranschaulicht, welche damals Italien besuchten. Der Ruhm dieses Landes regte ihre Einbildungskraft so auf, und der Art war das Ideal, was sich ihre Phantasie von demselben in der Ferne geschaffen hatte, dass es selbst die Wirklichkeit nicht zu zerstören vermochte. Unzählige merkwürdige Geschichten, die man sich berichtete, klassische Erinnerungen, die man sich, wenn auch nicht immer mit völliger Klarheit, von der Schule her bewahrt hatte, gingen bunt in den Köpfen der Reisenden durcheinander, welche, wie in einem Zauberlande, etwas Anderes und mehr als die Wirklichkeit zu sehen vermeinten. Anders wenigstens kann man sich nicht mehrere grobe Missverständnisse des guten Kanzlers erklären, die er mit einer unglaublichen Ernsthaftigkeit vorträgt. Wie viel schöne Dinge hat er nicht in Süditalien gesehen, den Olymp, den Parnass, die Hipokrene! Und er ist glücklich, dass sie innerhalb der Grenzen der deutschen Herrschaft liegen. Nachdem

---

1) In den „Scriptores rerum brunsvicensium“ herausgegeben von Leibnitz, II, p. 695–698.

er mit grossem Schauder durch die Strudel der Scylla und Charybdis gefahren ist, glaubt er irgendwo nach Skyros zu gelangen, wo Thetys den Achill verborgen hielt; er freut sich, in Taormina das Labyrinth des Minotauros zu sehen, wofür er nämlich das alte Theater hielt, und macht die angenehme Bekanntschaft der Saracenen, welche wie St. Paul die beneidenswerthe Fähigkeit besitzen sollten, Schlangen durch ihren Speichel zu tödten. Wenn man bedenkt, dass Mandeville den Felsen gesehen haben will, an welchem „der Riese Andromeda" angebunden war, so wird man den Brief Konrad's eben so wenig wunderbar finden, wie zahllose andere derartige Erzählungen der damaligen Reisenden. Auffällig bleibt dabei nur, dass der Schreiber jenes Briefes ja nicht als einfacher Dilettant der Archäologie oder Tourist nach Italien gekommen war, sondern als Minister Heinrich's VI, von dem er den abscheulichen Befehl hatte, die Mauern der Stadt Neapel zu zerstören, was er auch pünktlich ausführte. Dessenungeachtet wagt er ganz getreulich den Glauben des neapolitanischen Volkes zu berichten, dass Virgil die Mauern Neapel's gegründet und ihr zum Schutze ein kleines Abbild der Stadt verliehen habe, das in einer fest verschlossenen Flasche aufbewahrt gewesen sei. Wenn irgend einer an der Wirksamkeit dieses Palladiums, welches Neapel vor jedem feindlichen Versuche bewahren sollte, zweifeln durfte, so musste es Konrad sein, da doch die Stadt von den Kaiserlichen selbst eingenommen wurde. Wie aber kein Mensch tauber ist, als der, welcher nicht hören will, so gibt es auch keinen Gläubigeren, als den, welcher glauben will. Konrad bemerkt nämlich, dass jenes Palladium deshalb nicht wirksam war, weil, wie die Kaiserlichen entdeckten, im Glase der Flasche ein Sprung war. Man ist geneigt, dabei an einen Scherz zu denken, wenn dies nicht der Ton des Briefes und die andern absurden Märchen, die der Schreiber mit vollem Ernste erzählt, verböten.

Weiter schrieben, wie Konrad erzählt, die Neapolitaner dem Virgil zu: ein broncenes Ross, das, so lange es wolerhalten blieb, die Pferde davor bewahrte, sich die Glieder zu brechen, eine broncene Fliege über einem Festungsthore, welche die Fliegen von der Stadt verscheuchte, und eine Fleischbank, in der sich das Fleisch sechs Wochen frisch erhielt; da ausserdem Neapel bei den vielen Krypten und unterirdischen Bauten sehr von Schlangen heimgesucht war, so verbannte Virgil diese Thiere unter die sogenannte „Porta Ferrea". Als die Kaiserlichen die Mauern niederrissen, hielten sie, wie Konrad sagt, zaudernd vor diesem Thore

inne, weil sie fürchteten, es möchten alle jene Schlangen hervorkommen.

Sehr lästig musste für Neapel der feuerspeiende Vesuv sein, aber Virgil wusste auch hierfür Abhilfe zu schaffen, indem er ihm gegenüber die broncene Statue eines Mannes aufstellte, der eben im Begriff war, seinen Pfeil von der Sehne des Bogens abzuschiessen. Das hielt den Berg lange Zeit in Ruhe; als aber eines schönen Tages ein Bauer, der sich darüber wunderte, dass jener so lange mit gespanntem Bogen stehen könnte, daran rührte, und bewirkte, dass der Pfeil abflog, traf dieser den Rand des Kraters, und seit der Zeit begann der Berg wieder Feuer und Rauch zu speien.

In seiner Sorge für das Gemeinwol richtete Virgil bei Bajä und Pozzuoli öffentliche Bäder ein, die für alle Krankheiten heilsam waren, und schmückte sie mit Gipsfiguren aus, welche die einzelnen Krankheiten darstellten und die dafür passenden Bäder anzeigten.

Endlich erzählt uns auch Konrad, was man in Neapel von den Gebeinen des Dichters glaubte: Dieselben sollen sich in einem vom Meere umgebenen Castell befinden; wenn sie aber mit der Luft in Berührung kommen, so wird es überall finster, ein Sturm bricht los, und das Meer wird aufgeregt; „dies", sagt er, „haben wir selbst gesehen und erfahren."

Eine Hauptquelle für die Volkssagen [1]) ist Gervasius von Tilbury, der seine „Otia imperialia [2])", eine Art Encyklopädie, welche die absurdesten Notizen jeden Kalibers enthält, 1212 als Unterhaltungsschrift für den Kaiser Otto IV. verfasste. Was er unter Wunderbar versteht, sagt er selbst in folgenden Worten: „Wunderbar nennen wir die Dinge, welche wir nicht verstehen, obgleich sie natürlich sind; sie werden wunderbar, weil wir nicht wissen, warum sie sind;" dabei citirt er die Beispiele des Salamanders, der im Feuer lebt, des Kalkes, der sich nur im Wasser entzündet, und fährt dann fort: „Niemand glaube, dass ich Fabelhaftes be-

---

1) Den ganzen darauf bezüglichen Theil gab mit gelehrten Bemerkungen heraus: Liebrecht „Des Gervasius von Tilbury Otia imperialia in einer Auswahl etc." Hannover 1856.

2) Bei Leibnitz, a. a. O. I, p. 881 ff. Obgleich des Gervasius Werk aus dem Jahre 1212 stammt, gehen doch seine Neapolitanischen Erinnerungen auf eine frühere Zeit zurück. Er citirt z. B. eine Begebenheit a. d. J. 1190 und eine andere a. d. J. 1175.

richte.... es gibt Dinge, welche über den menschlichen Verstand gehen und darum oft für nicht wahr gehalten werden, obgleich wir uns ja auch von den Dingen, die uns täglich umgeben, keine Rechenschaft geben können." Mit solchen Grundsätzen kann Gervasius natürlich weit kommen und er bedient sich derselben in der That oft genug. Es sei gestattet, hier eine Hauptstelle anzuführen, in welcher er von Virgil spricht; sie ist von Bedeutung, weil sie uns nach Neapel versetzt (am Ende des zwölften Jahrhunderts) und uns Gelegenheit gibt, die noch lebendige Sage am Orte ihrer Entstehung zu beobachten.

Nachdem auch Gervasius von der Fleischbank und den Schlangen erzählt hat, fährt er fort: „Ein Drittes habe ich selbst erfahren, obgleich ich damals noch unverständig war; aber da mir ein glücklicher Zufall die Kunde davon gab, wurde ich von einer Sache überzeugt, die, wenn ich sie nicht selbst erfahren hätte, Niemand geglaubt haben würde.... In dem Jahre (1190), als St. Jean d'Acre belagert wurde, befand ich mich eben zu Salerno, als sich ein unerwarteter Gast bei mir einstellte.... Philipp, der Sohn des erlauchten Patriziers, Grafen von Salisbury.... Nach einigen Tagen beschlossen wir, nach Neapel zu reisen, in der Hoffnung, dort ein Schiff zu finden, auf welchem man die Ueberfahrt (nach England?) ohne viel Zeit- und Geldverlust machen könnte. In Neapel angekommen, begaben wir uns in das Haus des Giovanni Pinatelli, Archidiakon's von Neapel, der in Bologna mein Zuhörer im kanonischen Recht gewesen war und durch seine Kenntniss, seine Werke und die Geburt eine hohe Stellung inne hatte. Freundlich aufgenommen, nannten wir ihm den Grund unserer Reise, und um unsern Wunsch zu erfüllen begab er sich, während man das Essen zubereitete, mit uns an's Meer. Es war kaum eine Stunde verflossen, so hatten wir für den gewünschten Preis ein Schiff gemiethet, und auf unser Drängen wird die Abreise beschleunigt. Beim Nachhausegehen reden wir davon, wie es möglich war, dass sich alle unsere Wünsche so schnell erfüllen konnten. Da sprach der Archidiakon, weil er sah, wie betroffen wir über den glücklichen Erfolg waren: „Saget mir, zu welchem Thore seid Ihr hereingekommen"? Nachdem ich ihm dasselbe genannt, sprach der weise Mann: — „Nun, da begreife ich, dass Euch das Glück so günstig gewesen ist; aber sagt mir doch genau, durch welche Seite des Thores Ihr gekommen seid?" Wir antworteten: „Als wir vor dem Thore waren und eben zur linken Seite eintreten wollten, ging uns unerwartet ein mit Holz beladener

Esel voraus, und um diesem auszuweichen mussten wir auf der rechten Seite eintreten." — Darauf der Archidiakon: — „Auf dass Ihr wisset, welche wunderbaren Dinge Virgil in dieser Stadt verrichtet hat, lasst uns zu jenem Thore gehen, und ich werde Euch zeigen, welch schönes Denkmal Virgil von sich auf Erden gelassen hat." — Dort angekommen, zeigt er uns in die Wand zur rechten Seite des Thores eingelassen, einen Kopf aus parischem Marmor, von sehr heiterem, lachendem Ausdruck. Auf der linken Seite befand sich ebenfalls ein Marmorkopf, aber von ganz anderem Ausdruck. An den Augen erkannte man eine weinende Person, und musste an Jemand denken, der über ein trauriges Ereigniss klagte. „Mit diesen beiden Bildern", sagte der Archidiakon, „hängt das Schicksal der Eintretenden zusammen, wenn sie nicht etwa mit Absicht den linken oder rechten Weg wählen, sondern sich ganz dem Zufalle überlassen: wer zur Rechten eintritt, dem gelingt Alles sogleich; wer zur Linken, der hat Unglück, und kein Wunsch erfüllt sich ihm. Ihr seht also, wie ihr des Esels wegen rechts habt gehen müssen, und euch so eure Reise nach Wunsch ausfällt." — Gervasius wäre durch diese Begebenheit beinahe zum Fatalisten geworden, aber er beugt sich vor Gott und ruft aus: „Von deinem Willen, Herr, hängt Alles ab, und nichts kann ihm widerstehen."

Einige Virgilsagen, die Gervasius erzählt, stimmen mit denen bei Konrad überein, abgesehen von den Abweichungen, die sich stets bei mündlichen Ueberlieferungen finden. So verdankt die Fleischbank nach Gervasius ihre Kraft einem Stück Fleisch, welches Virgil in eine Wand derselben einliess, und das Fleisch erhält sich nicht blos sechs Wochen, sondern unendlich lange frisch. Die Schlangen wurden von Virgil unter einer Bildsäule (sigillum) bei der Porta Nolana eingeschlossen. In Betreff der Fliege und der Bäder findet sich keine Abweichung. Dagegen ist der Bericht des Gervasius über die gegen den Vesuv gerichtete Statue ein anderer: die Bildsäule stand nach ihm nämlich auf dem Monte Vergine, hatte keinen Bogen in der Hand, sondern eine Trompete vor dem Munde, und damit vermochte sie den Wind zurückzublasen, der den Rauch und die Asche des Vesuvs auf jene Felder führte. „Unglücklicher Weise", bemerkt Gervasius, „sei es, dass das Alter sie zerstört hat, oder neidische Menschen sie zerschlugen, erneuern sich jetzt die alten Uebel des Vesuvs."

Gervasius spricht zwar weder von dem Rosse und Palladium, noch von den durch Virgil gegründeten Mauern, aber er sagt uns

zuerst, dass Virgil vermöge seiner mathematischen Kenntniss es einzurichten verstand, dass in der Grotte von Pozzuoli niemals ein Hinterhalt gelegt werden könne, und dass er auf dem Monte Vergine einen Garten anpflanzte, in welchem alle heilkräftigen Kräuter wuchsen, z. B. das Kraut „Lucia", welches, wenn es von einem blinden Schäfchen berührt wird, dieses sehend macht.

Nach Roth[1]) in seinem interessanten Aufsatze über den Zauberer Virgil wäre auch Alexander Neckam in Italien gewesen und hätte die Virgilsagen aus dem neapolitanischen Volke geschöpft. Aber Neckam sagt nicht nur nicht, wie Roth glaubt, dass er die wunderbare Fliege gesehen habe, sondern er spricht nicht einmal von ihr. Als Roth schrieb, war die Abhandlung „De naturis rerum" noch nicht bekannt gemacht[2]), und Roth konnte noch keine Kenntniss von der Abhandlung Michel's haben, in welcher jene auf den Zauberer Virgil bezügliche Stelle ganz wiederholt ist[3]).

Wir wissen von Neckam's Leben so wenig[4]), dass man schwer wird feststellen können, ob er in Neapel gewesen ist, oder nicht. In seinem Gedichte „De laudibus divinae sapientiae", welches er im Alter verfasst hat, spricht er von seinem Widerwillen gegen lange Reisen, den Schnee des Mont Cenis und die Pfade, die Hannibal ging; er sagt, dass er keinen Wunsch habe, nach Rom zu gehen, und begründet das in einer für die Hauptstadt der Christenheit wenig schmeichelhaften Weise[5]). Ich glaube also, dass er nicht nach Italien gekommen ist. Die Zeit der Abfassung von „De naturis rerum" ist ungewiss. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass das Werk in dem letzten Jahrzehend des zwölften Jahrhunderts verfasst wurde; denn Neckam lebte von 1157—1217, sein Werk war

---

1) „Ueber den Zauberer Virgilius" in Pfeiffer's Germania IV, (1859) p. 257—298. Vgl. p. 264.

2) „Alexandri Neckam De naturis rerum libri duo", with the poem of the same author „De laudibus divinae sapientiae," edited by Thomas Whright. London, 1863.

3) „Quae vices quaeque mutationes et Virgilium ipsum et ejus carmina per mediam aetatem exceperint explanare tentavit Franciscus Michel." Paris 1840. Vgl. p. 18 ff.

4) S. Wright, Biographia Britannica literaria II, 449 ff. und desselben Vorrede zu De naturis rerum; vgl. Hist. litt. de la France XVIII, 521 ff.; Du Méril, Poésies inédites du moyen-age, p. 169 ff.

5) „Romae quid facerem? metiri nescio, libros
Diligo, sed libras respuo. Roma vale."

P. 448.

bereits am Ende des zwölften Jahrhunderts bekannt, und er selbst citirt darin schon andere grössere Arbeiten von sich[1]). Daraus würde folgen, dass die Virgilsagen zu jener Zeit in Europa unabhängig von den Schriften des Gervasius und Konrad bekannt gewesen sein müssen. Aber wir werden sehen, dass die Sage schon früher in Neapel entstanden sein muss, und andere Besucher der Stadt sie weiter verbreitet haben.

Drittes Capitel.

Nachdem wir somit Neckam von der Zahl der Schriftsteller, welche die Virgilsagen am Orte ihrer Entstehung selbst kennen gelernt, ausgeschlossen haben, liegt uns nunmehr ob, die älteste Beschaffenheit jener Sagen zu untersuchen, um ihre wahre Natur und inneren Gründe zu erkennen. Die Leser werden schon bemerkt haben, dass Virgil in dieser ältesten Form der Sage als Beschützer der Stadt Neapel erscheint, und dass die ihm zugeschriebenen wunderbaren Werke zumeist in einem Talisman bestehen. Abgesehen von den Ueberlieferungen des Alterthums so wie den während des Mittelalters von semitischen Völkern in Europa verbreiteten Vorstellungen, war in Süditalien der Glaube an Talismane durch die byzantinische Herrschaft gewiss wieder aufgefrischt worden. Ganz in derselben Weise, wie man in Neapel mit Virgil verfuhr, schrieb man in Konstantinopel dem Apollonius von Thyana ähnliche Werke zu; und wie natürlich, geschah dies auf Grund verschiedener Monumente der Stadt. So betrachtete man den berühmten ehernen Dreifuss, von welchem man noch heute ein Stück im Hippodrom sieht, als einen Talisman. Die Sage[2]) berichtete, dass, als Byzanz einmal von Schlangen heimgesucht wurde, man den weisen Apollonius von Thyana hinberief, um die Plage zu entfernen. Dieser errichtete eine Säule mit einem Adler darauf, der in seinen Krallen eine Schlange hielt, und von der Zeit an verschwanden die Schlangen. Die Säule bestand noch zur Zeit des Niketas Koniates († 1216)[3]) und wurde erst zerstört, als die Stadt in die Hände der Lateiner fiel, die Sage erhielt

1) So folgert richtig Wright in seiner Vorrede p. XIII, f.

2) Sie findet sich bei Niketas Koniates, Glykas, Hesychius Milesius. Vgl. Frick, Das plataeische Weihgeschenk zu Constantinopel, in den Jahrb. f. Phil. u. Paed. III, Suppl. p. 554 ff.

3) De signis Constant. cap. VIII, p. 861. Bk.

sich aber nichtsdestoweniger und wurde nun auf das Fragment des antiken Dreifusses angewandt, welches in der That aus drei in einander geringelten Schlangen besteht. Weiter berichtete man von Konstantinopel, dass Apollonius die Fliegen der Stadt durch eine broncene Fliege, die Mücken durch eine broncene Mücke und auf dieselbe Weise die Skorpionen und anderes Ungeziefer vertrieben hatte[1]). Dieser Glaube beschränkte sich nun aber nicht blos auf Neapel und Konstantinopel. Im sechsten Jahrhundert finden wir ihn auch in Paris: „Man erzählte sich dort", berichtet uns Gregor von Tours, „dass die Stadt in alten Zeiten geweiht sei, um sie vor Bränden, Schlangen und Mäusen zu schützen. Als man den Abzugskanal des Pont-Neuf reinigte, fand man eine Schlange und eine Maus von Bronce[2]); man räumte dieselben weg, und seit der Zeit begannen unzählige Mäuse, Schlangen und Brände die Stadt heimzusuchen[3])."

Alte Ueberlieferungen des Heidenthums sprachen gleichfalls von Fliegen und Insecten, die von überirdischen Wesen verfolgt worden waren. So erzählte man, dass auf diese Weise die Fliegen vom Tempel des Hercules im Forum boarium und von einem Berge in Kreta fortgescheucht waren[4]). Solinus berichtet[5]): — „die Cicaden bei Reggio sind stumm, was um so wunderbarer ist, weil diese Thiere in dem ganzen Lande der Lokrer viel lauter sind, als irgend wo anders. Granius gibt uns dafür den Grund an: „Als nämlich eines Tages Hercules hier schlief, und die Cicaden lärmten, befahl ihnen der Gott, still zu sein, und seit der Zeit schweigen sie auch heute noch." Das Christenthum, welches dem heidnischen Aberglauben so viel Freiheiten zugestehen musste, hatte ebenso

1) Codin, De signis, p. 30 u. 36; De aedif. Const. p. 62; Nic. Callist., Hist. eccles., III, 18.

2) Derartige Talismane wurden oft vergraben, und es gab eine Zeit, in der man dazu lebendige Menschen benutzte! Vgl. Plin. Nat. hist. 28, (3) und Liebrecht, Eine altrömische Sage im Philologus, XXI, p. 687 ff.

3) Hist. Fr., VIII, 33. Vgl. Fournier, Hist. du Pont-neuf. I, p. 19 ff. S. Liebrecht zu Gervasius p. 98 ff. und Naudé, Apologie des gr. personnes, acc. de magie, p. 624. Auch Albertus Magnus wurde eine goldene Fliege zugeschrieben, welche alle Fliegen verjagte. Vgl. P. Anton. De Tarsia, Hist. Cupersan. p. 26. (im Thes. Graev. et Burmann, tom IX, p. 5).

4) Plin., hist. nat. X, 29 (45); XXI, 14 (46).

5) Collect. rer. memor. p. 40 (ed. Mommsen).

nicht nur seine Heiligen, welche Fliegen und andere Insecten verbannten, wie den St. Bernhard, St. Gottfried, St. Patricius u. s. w., sondern sogar Bannformeln, die officiell dafür festgesetzt waren[1]).

Es ist nicht wahrscheinlich, dass in Neapel der Glaube an solche Schutzmittel nur auf Erzählungen beruhte und sich nicht vielmehr auf bestimmte Gegenstände bezogen haben sollte[2]). Gewiss knüpfte er sich auch hier an vorhandene Kunstwerke, denen das Volk eine höhere Kraft beimass. Als dann einmal die Phantasie des Volkes diese Richtung eingeschlagen hatte, war es ein Leichtes, die Zahl solcher Talismane, „die einstmals vorhanden waren, jetzt aber nicht mehr sind", zu vermehren.

Ganz besonders alt unter denselben scheint die eherne Fliege gewesen zu sein. Schon vor Konrad und Gervasius erwähnte sie und die darauf bezügliche Sage Johann von Salisbury, der Neapel und Italien gut kannte; sagte er doch im Jahre 1160, er sei bereits zehn Mal über die Alpen gegangen und habe zwei Mal Süditalien durchwandert[3]).

Dieser geistreiche und wirklich bedeutende Mann erzählt uns folgende Anekdote: „Man berichtet, dass Virgil den Marcellus, als dieser darauf ausging, Vögel zu vernichten, gefragt habe, ob er nicht lieber einen Vogel haben wolle, mit dem man die anderen fangen könne, oder eine Fliege, welche alle anderen Fliegen vertilge? Marcellus sprach darauf mit Augustus, und dieser entschied sich dafür, dass man eine Fliege verfertige, welche die Fliegen von Neapel vertrieb. Sein Wunsch wurde erfüllt, und hieraus sieht man, dass man dem eigenen Vortheil den gemeinsamen Nutzen vorziehen muss[4])."

Die Namen des Marcellus und Augustus, welche auf diese Weise mit Virgil in Beziehung gesetzt sind, können vielleicht an

---

1) Vgl. Liebrecht zu Gervas. p. 105; Lalanne, Curiosités des traditions etc. p. 218. Menabrea, De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au moyen-age contre les animaux. Chambéry, 1845.

2) Vgl. Springer, Bilder aus der neueren Kunstgeschichte (Bonn, 1867) p. 19 f.

3) Vgl. Schaarschmidt, Joh. Saresberiensis, p. 31.

4) Polycraticus, I, 4. Geschrieben 1159. Vgl. Schaarschmidt, a. a. O. p. 143.

den volksthümlichen Ursprung jener Sage zweifeln lassen. Man darf jedoch nicht vergessen, dass die neapolitanische Volkssage grade den Marcellus als Herrn von Neapel und Virgil als dessen Minister betrachtete. In der „Cronica di Partenope" werden die Schicksale Virgil's in die Zeit versetzt, „als Octavian den Marcellus zum Herzog der Neapolitaner machte." — Der anonyme Verfasser eines satirischen Gedichtes gegen die Geistlichen aus dem Jahre 1180, spielt in folgendem Verse auf die Fliege des Virgil an:

„Formantem (video) aereas muscas Virgilium [1])."

Diese Fliege, welche sich nach Konrad in der Grösse eines Frosches auf einem Festungsthore befand, wurde später an ein Fenster des Castell Capuano und endlich nach Castell Cicala, das in der Folge Castell St. Angelo hiess und von den Priestern von Santa Chiara zerstört ward, versetzt, wo sie ihre Kraft verlor. Die „Cronica di Partenope" citirt sogar einen Alexander (aber gewiss nicht Neckam), welcher sie noch gesehen haben will.

Die beiden steinernen Köpfe an der Porta Nolana, welche, wie der alte neapolitanische Schriftsteller Scoppa [2]) sagt, „Porta di Forcella" hiess, waren wirklich vorhanden, und Scoppa will sie selbst noch als Kind an dem Thore gesehen haben, bevor der König Alfons VI. von Arragonien dasselbe zerstörte und die Köpfe nach Poggio Reale brachte. Das eherne Pferd befand sich noch 1322

1) Apocalypsis Goliae episcopi, bei Wright, Early poems attributed to Walter Mapes, p. 4.

2) Vergl. Jo. Scoppae Parthenopei in diversos auctores collectanea ab ipso revisa etc., Neapel, 1534 p. 20 ff. Die auf Virgil bezüglichen Stellen in diesem Buche, die nicht leicht aufzufinden sind, hat mir mein Freund, Prof. De Blasis in Neapel mitgetheilt, dem ich auch sonst manche Aufklärung für mein Werk verdanke. — Minieri Riccio schreibt in seinem „Catalogo dei libri rari" (Neapel 1861) Vol. I, p. 110 f. folgendes: „Lo Scoppa che scriveva nel giugno 1507, distrugge affatto lo sciocco racconto tradizionale del Summonte intorno a siffatte teste. Costui riferisce che una giovane vassalla, essendo ricorso ad Isabella di Aragona per essere stata violentata dal suo feudatario, Isabella ordinò che il barone la sposasse, e dopo le nozze lo fece decapitare; che quindi, a memoria di questo fatto, si fossero collocate in marmo quelle due teste su quella porta della città che guarda il mercato dove soffrì l'ultimo supplizio il barone. Racconto ch'io confutai fin dall' anno 1844 nelle mio Memorie degli scrittori nati nel reame di Napoli prima che avessi letto il libro dello Scoppa." Gervasius, der älter ist als Scoppa, noch mehr, dass Minieri Recht hat.

im Hofe der Hauptkirche Neapels. Die Zeit und die Barbarei der Leute haben es später vernichtet. Das Volk erzählte sich jedoch, dass die Hufschmiede, denen das Pferd Schaden zugefügt hatte, ihm den Bauch ausschlugen, so dass es seine Kraft verlor, und dass dann die Priester der Hauptkirche 1322 das Metall zu Glocken umgiessen liessen. Der Kopf, welcher sich erhalten hat, befindet sich noch heute im Nationalmuseum von Neapel und kann uns eine Vorstellung von den gewaltigen Proportionen dieses Kunstwerkes geben[1]). Auch die Erzählung von der Statue, welche Virgil gegen den vom Vesuv herkommenden Wind aufstellte, scheint auf einer wirklich vorhandenen Bildsäule zu beruhen. Scoppa sagt, dass sich dieselbe an dem früher „Ventosa", dann „Reale" genannten Thore befand, „wo", so fügt er hinzu, „noch jetzt einige Marmorfiguren stehen[2])." Was das Palladium der Stadt betrifft, von welchem Konrad spricht, und welches er selbst in Händen gehabt haben will, so ist an dessen Existenz, wie es beschrieben wird, nämlich einem kleinen Abbilde der Stadt in einer Flasche, wol nicht zu zweifeln. Auch heute noch staunt ja das Volk derartige Merkwürdigkeiten an, und es ist daher nicht wunderbar, wenn dergleichen im Mittelalter als ein übernatürliches Werk von wunderbarer Kraft erschien. Vielleicht ging jener Schatz in den Händen der Kaiserlichen zu Grunde. Die Legende erfand an seiner Stelle später ein Ei[3]), welches sich in einer gläsernen Flasche befand, die selbst wieder von einem eisernen Gefässe umschlossen war. Diese Form der Sage entstand jedoch erst, nachdem das alte, von Wilhelm I. 1154 erbaute und von Friedrich II. erweiterte Schloss, „Castello marino" oder „Castello di mare[4])" in

---

1) Vergl. Galiani, Del dialetto napoletano. Napoli, 1779, p. 98 ff.

2) Schon im 5. Jahrhundert wird eine Statue in Sicilien erwähnt, die das Feuer des Aetna wie feindliche Einfälle abhielt. (Olympiodor bei Photius, cod. 90). Von einer ähnlichen Statue ist die Rede im Leben des S. Leo, des Thaumaturgen und Bischofs von Catania (8. Jahrhundert). Vergl. Acta SS. Febr. III, p. 224 und Liebrecht zu Gervas. p. 106 ff. u. 262. Wie Liebrecht richtig bemerkt, steht diese sicilische Legende in Beziehung mit der alten Sage vom Agrigentiner Empedokles und seiner ehernen Statue in Girgenti.

3) Ueber diesen Aberglauben s. Liebrecht in Pfeiffer's Germania V, p. 483 ff.; X, p. 408.

4) So nennen es Pietro d'Eboli, Falcone Beneventano u. a.

„Castel dell' uovo“ verwandelt wurde. So viel ich weiss, lässt sich die letztere Benennung nicht vor dem vierzehnten Jahrhundert nachweisen. In den Statuten des durch Ludwig von Anjou 1352 gestifteten Ordens des heiligen Geistes hat es den Titel „Castellum ovi incantati“ [1]). Auf die Sage bezieht sich auch die räthselhafte Inschrift aus dem vierzehnten Jahrhundert, welche in der Sammlung Signorili erhalten ist[2]):

„Ovo mira novo sic ovo non tuber ovo,
Dorica castra cluens tutor temerare timeto.“

Wie man nun Virgil als den beschützenden Wolthäter Neapel's darstellte, indem man ihm jene Talismane, die Mauern der Stadt, ja, die Stadt selbst zuschrieb, so führte man auf ihn auch die Einrichtung der im Mittelalter wegen ihrer Heilkraft berühmten Bäder von Pozzuoli zurück[3]). Der Gebrauch, an den Bädern durch Inschriften[4]) die verschiedenen Krankheiten anzuzeigen, besonders wenn verschiedene Quellen neben einander entsprangen, findet sich auch u. a. bei den Bädern von Bourbon l'Archambault[5]). Benjamin von Tudela (†1173) spricht[6]) von einer Petroleumquelle und sehr besuchten heilkräftigen Bädern in der Nähe von Pozzuoli, ohne jedoch des Virgil zu gedenken. Richard Eudes[7]) erwähnt in seinem 1392 verfassten Gedichte die Inschriften, sagt aber nichts von Virgil; desgleichen La Sale in einer Abhandlung über die Moral,

---

1) Montfaucon, Monumens de la monarchie française, tom II, p. 329.

2) De Rossi, Prime raccolte d'antiche iscrizioni etc. (Roma 1852) p. 92. Roth's Versuch (a. a. O. p. 263), die Inschrift auszulegen, ist misslungen.

3) Vgl. die hierüber gesammelten Stellen im Thesaurus von Graevius und Burmann, pars IV, tom. IX.

4) Konrad spricht von Bildern, die meisten andern Schriftsteller nur von Inschriften.

5) „A Borbo avio risc bains;
Quis volc, fos privatz o estrains,
S'i pot mout ricamen bainar.
En cascun bain pogras trobar
Escrih a que avia obs.“
Le Roman de Flamenca, publié par P. Meyer. Paris, 1865, p. 45; Vgl. p. XIII.

6) Itinerarium (ed. Asher), I. p. 42. Vgl. Du Méril, De Virgile l'enchanteur, in seinen „Mélanges archéologiques et littéraires,“ p. 436.

7) Vgl. Meyer, Roman de Flamenca, p. XIII.

die Le Grand d'Aussi[1]) citirt, Burkhard[2]), der jene Oerter 1494 besuchte u. a. Die Volkssage verknüpfte mit den Bädern von Pozzuoli den Namen des Virgil und die Vorstellung, dass sie für jede Krankheit heilsam wären. Der wolthätige Dichter wollte so besonders für die Armen sorgen und sie von den Aerzten befreien, „welche", wie die Cronica di Partenope sagt[3]), „ohne Erbarmen bezahlt sein wollen." Aber die Aerzte, welche, wie es in einem altfranzösischen Gedichte heisst, „Ont fait maint mal et maint bien[4])", fanden dabei ihre Rechnung nicht; die berühmtesten aus der Schule von Salerno sahen vielmehr ihre Einkünfte dadurch so vermindert, dass sie heimlich die Inschriften der Virgilbäder vernichteten; die Armen wussten also nun dort keine Heilung mehr zu finden. Aber der Legende nach strafte Gott die Aerzte, indem diese auf ihrer Rückkehr von einem heftigen Sturme ergriffen wurden, so dass sie „zwischen Capri und La Minerva ertranken, einer ausgenommen, welcher das Geschehene erzählte[5])." Dies Ereigniss, das sich bei Gervasius und Konrad erzählt findet, wird auch von Burkhard und Anderen, die aber nicht mit der Erzählung den Namen des Virgil zusammenbringen, berichtet. Ja, die Sage gab sich geradezu das Ansehen der Geschichte und erzählte von einem gerichtlichen Documente aus dem Jahre 1409, in welchem es hiess:

Bei Pozzuoli habe man nahe bei dem „Tre Colonne" genannten Orte die folgende Inschrift gefunden:

„Sir Antonius Sulimela, Sir Philippus Capogrossus, Sir Hector de Procita, famosissimi medici salernitani supra parvam navim ab ipsa civitate Salerni Puteolos transfretaverunt, cum ferreis instrumentis inscriptiones balneorum virtutum deleverunt et cum reverterunt, fuerunt cum navi miraculose submersi[6])."

Dies also war die Virgilsage in ihrer ersten Gestalt: Virgil lebte in Neapel, herrschte über die Stadt, oder hatte wenigstens

1) Vgl. Du Méril a. a. O.

2) Joh. Burchardi diarium, ed. ab. Ach. Genarelli, Flor. 1854. p. 317.

3) Cap. 29.

4) Vgl. Du Méril, a. a. O.

5) Cron. di Partenope, cap. 29.

6) Vgl. Panvinio, Il forest. istr. alle antichità di Pozzuoli etc. p. 100. De Renzi, Storia della medicina in Italia, II, p. 148. Mazza, Urbis Salernitanae historia (im Thes. Graev. et Burm. tom IX, p. IV), p. 72 f.

vermöge seiner Beziehungen zum Hofe Theil an der Regierung und hat auf jede Weise für das Gemeinwol Neapel's gesorgt. Ausserdem gab es zu Neapel einige antike oder mittelalterliche Kunstwerke, denen das Volk, wie das ebenso an anderen Orten geschah, eine überirdische Kraft beimass. Wir haben gesehen, in welchem Glanze der Weisheit Virgil's Name bei den Gelehrten des Mittelalters strahlte. Das neapolitanische Volk konnte daher bei dieser allgemeinen Vorstellung, die man von seinem Beschützer hatte, jene Talismane auch nur dem Virgil zuschreiben.

Einen Zauberer Virgil haben wir aber darum noch nicht vor uns; wenn auch Konrad von „ars magica" und „magicae incantationes" spricht, vermittelst deren Virgil jene Talismane geschaffen haben soll, so versteht er doch darunter nur die natürliche Magie d. h. die Kenntniss verborgener Naturgeheimnisse[1]). Man glaubte damals wirklich, dass sich durch mechanische, astrologische und mathematische Combinationen Wunder verrichten liessen, ohne dass man dabei an Teufelskünste dachte und den, der die Wunder verrichtete, verabscheute, zumal wenn seine Künste zum Wole der Menschheit beitrugen. Und so erscheint auch Virgil, wie wir gesehen haben, in der ältesten Form der Sage in der That nicht nur als ein unschuldiger Mensch, sondern sogar als ein grosser Wolthäter, und kein Schriftsteller, welcher die neapolitanische Virgilsage erwähnt, denkt dabei an Teufelskunst. Gervasius schreibt die virgilischen Werke einer „ars mathematica" oder „vis mathesis" zu. Boccaccio, zu dessen Zeit die Sage schon ihren Charakter sehr verändert hatte, sagt, dass Virgil jene Werke zu Neapel „con l'aiuto della strologia" geschaffen habe, und nennt ihn einen, so-

1) Die Wunder des Apollonius von Thyana schreibt Pseudo-Justin (5. Jahrh.) „der tiefen Kenntniss der Naturkräfte und ihren Antipathien und Sympathien zu." Vgl. Roth, a. a. O. p. 280. Gewiss war es nicht die Schwarzkunst, welche Albertus Magnus ausgeübt haben will: „cuius etiam veritatem nos ipsi sumus experti in magicis." Oper. t. III. (Lugd. 1625) p. 23. In Betreff des von ihm geschaffenen sprechenden Kopfes sagt ein alter italienischer Schriftsteller: „e non fu per arte diabolica nè per negnomanzia però che gli grandi intelletti non si dilettano di ciò; poichè è cosa da perdere l'anima e'l corpo, chè è vietata tale arte dalla fede di Cristo." Er schuf ihn „per la sua grande sapienza.... a sì fatti corsi di pianeti e calcola così di ragione ch'ella favellava." Rosario della vita di Matteo Corsini bei Zambrini, Libro di novelle antiche. p. 74.

lenissimo strologo[1])", ein Gedanke, dem wir ja schon im Alterthum bei Servius u. A. begegnet sind.

Das Volk zog also in Neapel nur die thatsächlichen Folgerungen aus der Vorstellung, welche sich bei den Gelehrten der Zeit von Virgil gebildet hatte, und darum konnten auch diese wiederum an derartigen Erzählungen keinen Anstoss nehmen. Da jedoch jene Vorstellung ganz allgemein verbreitet, die Sage selbst aber nur in Neapel entstanden war, frägt es sich, wie es möglich war, dass Virgil den Neapolitanern so bekannt war, dass man ihn zum Urheber der Talismane, an die man glaubte, machen konnte. Dies also wäre die einfachste Form, auf welche sich die Frage nach dem Ursprunge der Sage zurückführen lässt. Ehe wir nun aber an die Beantwortung derselben gehen, ist es nöthig, eine Thatsache zu erwähnen, die wir nicht übergehen können.

Gervasius von Tilbury erzählt, wie folgt: „Zu den Zeiten des Königs Roger von Sicilien stellte sich demselben ein englischer Gelehrter vor und bat den König um eine Gnade. Dieser, ein erlauchter und ausgezeichneter Mann, antwortete: — Bitte du selbst um das, was du willst, ich werde es dir geben. — Es war aber jener ein grosser Schriftsteller, wol bewandert im Trivium und Quadrivium, dazu ein eifriger Physiker und Astronom. Er sagte also dem Könige, dass er nicht ein Vergnügen für den Augenblick suche, sondern etwas, das dem Menschen gering erscheine, und bat um die Gebeine Virgil's, wo sie sich auch in des Königs Reiche finden sollten. Der König willfahrte ihm, und der Gelehrte, mit königlichem Handschreiben versehen, begab sich nach Neapel, wo ja Virgil seine Kraft in so vielen Stücken bewiesen hatte. Er gab die Briefe ab, und die Neapolitaner, welche das Grab Virgil's nicht kannten, also auch die Erfüllung des Wunsches für unmöglich hielten, versprachen ihm behilflich zu sein. Endlich gelang es dem Gelehrten durch seine Kunst die Gebeine im Grabe aufzufinden, und zwar im Innersten eines Berges, wo sie auch nicht die geringste Spalte verrathen konnte. Man grub nun an diesem Orte nach und stiess nach langer Anstrengung auf ein Grab, in welchem man die wolerhaltene Leiche Virgil's und ausser anderen, auf die Studien des Dichters bezüglichen Schriften unter seinem Kopfe ein Buch, mit dem Titel „ars notoria[2])" fand. Man räumte

---

1) Commento sopra Dante. Inf. I, 70.

2) Die von Erasmus verspottete ars notoria ist keine Teufelskunst, sondern gründet sich auf praktische Beobachtungen. Cornelius Agrippa

die Gebeine und die Asche weg und der Gelehrte nahm das Buch. Inzwischen erinnerten sich aber die Neapolitaner an die Wolthaten, welche Virgil der Stadt erwiesen hatte, und aus Furcht, dass Neapel, der Gebeine des Dichters beraubt, zu Grunde gehen würde, beschlossen sie, sich dem königlichen Befehle zu widersetzen. Sie glaubten, dass Virgil sein Begräbniss eben deshalb im Innersten eines Berges angeordnet habe, damit seine Werke durch das Forträumen der Gebeine nicht ihre Kraft verlören. Der Herzog von Neapel liess also durch mehrere Bürger die Gebeine in einen Sack thun und diesen nach Castel di Mare bringen, wo sie, hinter eisernen Riegeln verwahrt, den Schaulustigen gezeigt werden konnten. Man fragte den Gelehrten, was er mit den Gebeinen habe thun wollen, und dieser antwortete, dass er durch gewisse Formeln aus ihnen die ganze Kunst Virgil's habe erlernen wollen; er wäre schon zufrieden gewesen, wenn er sie nur auf vierzig Tage gehabt hätte. Er begnügte sich indessen mit dem Buche und ging von dannen. Wir selbst haben mit Hilfe des hochwürdigen Giovanni da Napoli[1]) zur Zeit des Papstes Alexander einige Auszüge aus diesem Zauberbuche zu sehen bekommen und uns von der Wirksamkeit desselben überzeugt."

Diese merkwürdige Erzählung findet sich bei Andrea Dandolo[2]) (1339) und in der „Cronica di Partenope" wieder, aus welcher sie auch Andrea Scoppa geschöpft hat. Ausser Gervasius spricht nur noch sein Zeitgenosse Johann von Salisbury in seinem „Polycraticus" von einem ähnlichen Factum. Er sagt, dass er einen gewissen Ludwig gekannt habe, der sich lange in Apulien aufhielt und „nach langen Fasten und Kasteiungen endlich als Frucht seiner Anstrengungen nach Gallien zwar nicht den Geist, aber doch die Gebeine Virgil's brachte[3])." Es ist nicht unwahrscheinlich, dass es sich hier, wie Roth glaubt, um dieselbe Person handelt, von der Gervasius spricht; denn Johann von Salisbury war zur Zeit des Königs Roger in Neapel, und der Ausdruck „in Gallias" schliesst nicht aus, dass der Mann ein Engländer (Anglus) war[4]), als welchen ihn Gervasius bezeichnet. Ich kann jedoch

---

schrieb ein Buch darüber. S. Liebrecht, ad Gervas. p. 161. Vgl. Roth, a. a. O. p. 294. Man vergl. auch den Virgilius Cordubensis darüber.

1) Er starb nach Leibnitz 1175.

2) Muratori, Scriptores rer. ital., XII, p. 283.

3) Polycraticus, 2, 23.

4) Vgl. Roth, a. a. O. p. 295.

nicht mit Roth übereinstimmen, wenn er in dieser Begebenheit den Hauptkeim für die Entstehung der neapolitanischen Virgilsagen erblickt.

Die Erzählung des Gervasius setzt das Vorhandensein der Legende voraus. Es ist gar nicht unmöglich, dass sich ein excentrischer Engländer in den Kopf gesetzt habe, die Gebeine Virgil's zu bekommen, um daraus durch eine magische Operation jenen Schatz verborgener Weisheit zu erlangen. Der Umstand jedoch, dass die Neapolitaner die Auslieferung verweigerten, so wie der Grund dieser Weigerung selbst, beweist, dass Virgil's Ruhm wegen seiner zum Schutze der Stadt aufgeführten Werke und seiner dort aufbewahrten Gebeine schon in Neapel verbreitet war. Dass man das Grab Virgil's entdeckte und dies so grossen Eindruck auf die Neapolitaner gemacht haben soll, glaube ich bezweifeln zu müssen, wenn auch Gervasius sagt, die Neapolitaner hätten das Grab vorher nicht gekannt. Wenn man an die ungeheure Berühmtheit und Autorität Virgil's im Mittelalter denkt, so müsste jene Entdeckung des Grabes nicht allein auf die Neapolitaner, sondern auf die ganze literarische Welt den grössten Eindruck gemacht haben; und doch spricht ausser Gervasius kein einziger von derselben. Sieht man genauer zu, so scheint es vielmehr, dass die Erzählung von dem Engländer bei Johann von Salisbury mit einer Legende verknüpft worden ist, deren Zweck es war, über einen Sack mit menschlichen Gebeinen in Castel di Mare, in welchen man die Gebeine Virgil's zu besitzen glaubte, Aufschluss zu geben, und zugleich irgend ein Buch über Geheimkünste accreditiren sollte, welches Gervasius gesehen haben will und von dem er sagt, es stamme aus dem Grabe Virgil's. Wir dürfen nicht vergessen, dass Johann von Salisbury von jenem Ludwig wie von einer historischen Persönlichkeit spricht, die er kennt und über die er sich lustig macht, während Gervasius, der einige Decennien später schrieb, von ihm mehr wie von einer sagenhaften Persönlichkeit spricht, und Johann von Salisbury sogar schon die Geschichte von der broncenen Fliege kennt, woraus folgt, dass man in Neapel ganz unabhängig von den thörichten Versuchen jenes Ludwig von Virgil's Wunderwerken redete. Es ist also nicht möglich, in jener Geschichte des Gervasius das Hauptmotiv für die Entstehung der Virgilsage zu finden[1]).

---

1) Derselben Meinung ist auch Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben etc. p. 99.

Es steht ferner ganz fest, dass man schon vor den Zeiten Roger's von dem Protectorate Virgil's über Neapel und seiner Regierung daselbst zu erzählen wusste. Alexander von Telese (i. J. 1136) sagt ausdrücklich, dass Virgil wegen seines Distichon's „Nocte pluit tota etc." von Augustus Neapel und die Provinz Calabrien zu Lehen erhielt [1]).

Vermögen wir also aus der Erzählung des Gervasius nicht die Folgerungen wie Roth zu ziehen, so gestehen wir doch andererseits zu, dass sich aus dem Vorhandensein des Grabes Virgil's in Neapel ganz besonders das Fortleben seines Ruhmes unter dem Volke erklärt. Auf die Authenticität dieses vermeintlichen Virgilgrabes kömmt es dabei nicht an [2]). Historisch beglaubigt ist, dass Virgil seinem Wunsche gemäss in Neapel begraben wurde und zwar, wie es in der Biographie heisst, auf der Strasse nach Puteoli in der Nähe des zweiten Meilensteines [3]). Vermuthlich ging diese Notiz aus der von Sueton verfassten Biographie (98—138 n. Chr.) in seiner Schrift „De viris illustribus" in die Lebensbeschreibung Virgil's, die man dem Donat zuschreibt, über; sie wird aber auch durch andere Nachrichten bestätigt, welche beweisen, dass Virgil's Grab eine Hauptzierde Neapel's war und wie der Tempel eines Gottes von den Reisenden besucht wurde. Silius Italicus war gewöhnt, dasselbe wie ein Gotteshaus zu betreten, „adire ut templum", Statius nennt es geradezu einen „Tempel", und noch im fünften Jahrhundert wird es von Sidonius Appollinaris „ein Ruhm Neapel's"

---

1) Bei Muratori, Script. rer. it. V. p. 637, 644. Derselbe Autor hält auch Neapel für unbezwingbar und scheint dies dem Virgil zuzuschreiben: „Adeo ipsa inexpugnabilis constat ut nisi famis periculo coartata nullatenus comprehendi queat. Nempe huiusmodi urbis dominus olim, Octaviano Augusto annuente, Virgilius maximum poetarum extitit. Vgl. Roth a. a. O. p. 288 ff.

2) Es ist auffallend, dass sich von den bedeutenderen Archäologen bis heute Niemand ernstlich mit dem Grabe Virgils beschäftigt hat. Im allgemeinen zweifelt man an der Authenticität des seit einigen Jahrhunderten dafür geltenden Grabes. Peignot, Recherches sur le tombeau de Virgile (Dijon 1840, ist durchaus ohne Bedeutung. Die Angabe in der Biographie ist aber ganz bestimmt und glaubwürdig und nach derselben wären etwaige Ausgrabungen vorzunehmen, welchen jedoch Untersuchungen über die Topographie des alten Neapels vorhergehen müssten.

3) „Ossa eius Neapolim translata sunt tumuloque condita, qui est via puteolana intra lapidem secundum." Donat. Vit. Vergil. p. 63.

genannt [1]). Es versteht sich daher von selbst, dass das Volk, welches diesem Cultus zuschaute, Virgil's Andenken bewahren musste, wenn uns auch für das älteste Mittelalter davon nicht bestimmte Nachrichten überliefert sind, aus dem einfachen Grunde, weil damals die Schriftsteller für dergleichen kein Interesse hatten. Nach dem, was wir jedoch über den nie erloschenen Ruhm des Dichters wissen, können wir schliessen, dass das neapolitanische Volk viele Jahrhunderte hindurch an die Nachfrage aller Reisenden nach Virgil's Grab gewöhnt sein musste.

Es ist also nicht unmöglich, dass die Volkssage von dem Grabe Virgil's als einer Bürgschaft für das Wol der Stadt, so wie die von Konrad mitgetheilte Idee, dass Sturm und Ungewitter entstünde, sobald die Gebeine des Dichters aus dem Grabe genommen würden, von sehr altem Datum sind. Bereits in den ältesten Virgilsagen, z. B. in der von der heiligen Unverletzlichkeit der Grotte von Puteoli, unweit welcher sich noch heute das sogenannte Grab Virgil's befindet, spielt letzteres eine Rolle. Aehnliche Sagen waren schon im Alterthume gewöhnlich; so sahen u. a. die Athener in dem Besitze der Gebeine des Oedipus ein Glück für die Stadt, und von dem Hügel, in welchem Antäus begraben sein sollte, hiess es, dass, wenn man davon etwas Erde wegnehme, es augenblicklich zu regnen anfange [2]).

Der Dichter, welcher bei Mantua geboren war und in Neapel begraben sein wollte, musste diese Stadt wol sehr lieb haben. Wir wissen, dass er lange dort im Genusse der Bequemlichkeiten, die ihm sein hoher Beschützer verschafft hatte, lebte und in jener wundervollen Gegend einen grossen Theil seiner unsterblichen Dichtungen vollendete. Aus seiner Biographie geht hervor, dass seine sanfte und bescheidene Persönlichkeit den Neapolitanern bekannt war, und diese den Dichter sehr charakteristisch „Parthenias" nannten [3]). Ich zweifle ferner nicht daran, dass sein

---

1) „Non quod Mantua contumax Homero
adiecit latialibus loquelis,
aequari sibimet subinde livens
busto Parthenopem Macroniano."
Sid. Apoll. Carm. IX.

2) Pomp. Mela, De Chorogr. III. 106 (ed. Parthey). Vgl. auch Rawlinson, ad Herodot. I, 66.

3) „.... et ore et animo tam probum constat, ut Neapoli Parthenias vulgo appellatus sit." Donat. Vit. Verg. p. 57.

Name auch an einigen Landgütern, die er hier besass, haften geblieben sein wird.

Man denke z. B. an jenen Garten des Virgil, den er der Sage nach auf dem Monte Vergine hatte, und welcher nach Gervasius alle möglichen Heilkräuter enthielt! Wie ich aus verschiedenen Documenten ersehe, hiess der Berg früher „Mons Virginis", „Mons Virginum" und „Mons Virgilianus". Giovanni Nusco, Verfasser der Biographie des Wilhelm von Vercelli[1]) und Stifter der Congregation aus der Kirche von Monte Vergine, sagt, dass der Berg früher „Mons Virgilianus" geheissen habe, und bedient sich auch selbst dieser Benennung. Roth[2]) läugnet das und bemerkt, dass man von dem Berge in einigen Documenten, die aus der Zeit des Heiligen stammen, sagt „Mons qui Virginis vocatur" und von der Kirche „S. Maria Montis Virginis". Dass aber, als man den Namen des Berges änderte, die einen den älteren Namen beibehielten, die anderen sich des neueren bedienten, ist gar nicht wunderbar. Auch der Verfasser der „Vita des h. Wilhelm" war Zeitgenosse des Heiligen, und wurde 1132[3]) unter die Priester von Monte Vergine aufgenommen, zehn Jahre vor Wilhelm's Tode und sechs Jahre nach Einweihung der Kirche. Daran zweifeln wollen, dass er sich bei seiner Benennung „Mons Virgilianus" an eine örtliche Ueberlieferung hielt, heisst die Sache sich mit Gewalt leicht machen, um so mehr, wenn man bedenkt, dass der Verfasser als Mitglied der Congregation gewiss den Titel „Mons Virginis Mariae" dem heidnischen Titel „Mons Virgilii" vorgezogen haben würde, wenn nicht die Ueberlieferung stärker gewesen wäre. Wenn auch einige Frommen in ihren Schenkungsacten von „Mons Virginis" sprechen, so wurde die alte Ueberlieferung doch noch 1197 sogar vom Papste Coelestinus III anerkannt, welcher in einer Bulle jenes Kloster mehr als einmal „Monasterium sacrosanctae Virginis Mariae de Monte Virgilii" nennt[4]). Da aber eine Oertlichkeit sehr wol mehrere Namen zu gleicher Zeit haben kann, so ist es möglich, dass jener Virgilberg, bevor man ihn nach der Jungfrau Maria nannte, auch „Mons Virginum" hiess, wie wir aus Gervasius sehen. Der hier vermuthlich aus der Heidenzeit vorauszusetzende Cultus

---

1) Acta Sanctorum Jun. V, p. 114 ff.
2) a. a. O. p. 287.
3) Acta SS. Jun. V, p. 112 d.
4) Casto, La vera istoria dell' origine e delle cose notabili di Monte Vergine, p. 123 ff.

der Vesta und Cybele würde diese Benennung vollkommen erklären [1]). Jedenfalls kann der Name „Virgilberg", an welchem gar nicht zu zweifeln ist, und die neapolitanische wie die Local-Sage [2]), die hier einen Garten des Virgil annimmt, gar nicht besser erklärt werden, als durch eine Besitzung Virgil's an diesem Orte. Das lässt sich jetzt freilich nicht mehr positiv beweisen, wol aber lässt sich beweisen, dass man kaum ein Jahrhundert nach dem Tode des Dichters von seinen hier befindlichen Besitzungen sprach.

Aulus Gellius [3]) sagt nämlich, er habe in einem Commentare [4]) die Notiz gefunden, dass die Verse:

„Talem dives arat Capua et vicina Vesevo
Ora jugo, etc."

von Virgil erst mit der Lesart „Nola jugo" veröffentlicht worden seien, dass aber der Dichter später, nachdem er die Nolaner vergebens um die Erlaubniss ersucht hatte, Wasser auf sein nahes Landgut leiten zu dürfen, aus Aerger über den abschläglichen Bescheid der Nolaner den Namen ihrer Stadt aus seinen Versen vertilgt und das Wort „ora" an Stelle derselben gesetzt habe. Gellius sagt freilich, dass er nicht für die Wahrheit der Erzählung bürgen wolle; es genügt aber zu wissen, dass ein Schriftsteller

1) Die locale Ueberlieferung, die alle Historiker von Monte Vergine erwähnen, meldete, dass der Berg früher nach einem Heiligthume der Cybele benannt wurde. Auch die Benennung „Vestaberg" leitete man von einem Tempel der Vesta am Fusse des Berges ab, Giordano, Croniche di Monte Vergino, p. 27, 38, 45.

2) Eine alte Hds. von Monte Vergine aus dem 13. Jahrh. mit der Vita des h. Guglielmo sagt: „Nuncupatur Mons Virgilianus a quibusdam operibus et maleficiis Virgilii mantuani poetae inter latinos principis; construxerat enim hic maleficus daemonum cultor eorum ope hortulum quemdam omnium genere herbarum cunctis diebus, et temporibus, maxime vero aestatis pollentem, quarum virtutes in foliis scriptas monachi quidam nostri fide digni fratres, qui praedictum montem inhabitant, apertis vocibus testantur, saepe casu in praedictum hortum, non semel, dum per juga montis solatii causa errarent, incidisse, nihilomus intra hortum huiusmodi maleficio affectos esse, ut nec herbas tangere valuisse, nec qua via inde egressi sint, cognovisse retulerunt. Deinde, mutato nomine Virgilii, Virgineus appellatur a semper Virgine Maria, cui templum positum est." Bei Giordano, Croniche di Monte Vergine p. 92.

3) Noct. att. II, 213. Vgl. Serv. ad Aen. VII, 740.

4) Kretschmer (De A. Gell. font. p. 77) und Mercklin (N. Jahrbücher f. Philol. 1861 p. 722) denken an einen Virgilcommentar des Hygin.

des zweiten Jahrhunderts, gestützt auf ältere Gewährsmänner, ganz ausdrücklich von Besitzungen, welche Virgil in der Gegend von Nola gehabt haben soll, redet, was auch, da Virgil so oft hier verweilte, nichts weniger als unwahrscheinlich ist[1]). Jetzt verlegt die Sage den wunderbaren Garten nach Avella[2]) an die Abhänge des Monte Vergine, also ganz in die Nähe von Nola und verknüpft sich auf diese Weise nach zehn Jahrhunderten mit der Nachricht des Gellius, deren sie sich zu ihrer Erklärung bedient[3]). Auch das ist nicht unmöglich, dass die Sage von Heilkräutern sich auf einen hier wirklich einmal vorhandenen derartigen Garten, wie wir solche öfter im Mittelalter finden, bezieht[4]).

Ich habe mich absichtlich bei diesem Gegenstande länger aufgehalten, weil sich daraus beweisen lässt, wie der Name Virgil's in der Ueberlieferung des Volkes in jenen Gegenden fortwährend erhalten blieb. Viele Sagen aus dem Mittelalter zeigen ganz denselben Charakter. In dunklen Zeiten entstanden, brauchen sie lange Zeit zu ihrer Entwickelung und erscheinen dann mit einem Male in der Literatur in vollkommener Gestalt. Bei der Virgilsage sind wir im Stande, aus der Geschichte ihren ersten Ursprung und den Eindruck, welchen Virgil's Persönlichkeit auf die Neapolitaner machte, zu erkennen, infolge dessen nach Jahrhunderten Virgil im Schimmer der Sage ganz verändert erscheint. Er ist nicht mehr der Augusteische Dichter, der herrlichste aller römischen

1) So meint auch Ribbeck, Prolegg. p. 25.

2) Die Cronica di Partenope versetzt ihn oberhalb Avella's „appresso Mercholiano". Mercogliano liegt jedoch Avellino näher als Avella, und deshalb meint vielleicht Roth (a. a. O. p. 226) es müsse Avellino anstatt Avella gelesen werden. Aber Scoppa sagt ausdrücklich: „supra Abellam nunc Avellam quam Virgilium in Georg. maliferam ... nuncupat." Giordano (Cron. di Monte Vergine, p. 85 ff.) behauptet sogar, dass Virgil in Avella seinen Sommeraufenthalt nahm. Natürlich konnte die Sage die Localität eines solchen Wundergartens nicht genau bestimmen. In der erwähnten Hds. heisst es, dass einige Mönche ihn gesehen haben wollten, da sie zufällig in ihn hineingeriethen und dann nicht wussten, wie sie herauskommen sollten. Dasselbe erzählten andere Mönche im 17. Jahrhundert, und Giordano verzeichnet sogar ihre Namen! Cron. di Monte Vergine, p. 92 ff.

3) Bemerkenswerth ist, dass die beiden neapolitanischen Sagen, von den Schlangen und den marmornen Köpfen sich auf das Nolanische Thor beziehen.

4) Vergl. das Epigramm 376 der Anthologia latina (Meyer): „De horte domini Oageis, ubi omnes herbae medicinales plantatae sunt."

Poeten, sondern, was ja die Neapolitaner mehr interessiren musste, ein Mann von umsichtigem Geiste, der die Stadt Neapel in beneidenswerther Weise ausgeschmückt und so geliebt hat, dass er ihr noch im Grabe nahe sein wollte. Den ältesten Bestandtheil der Sage bildet daher die Vorstellung von dem Protectorate, welches Virgil über Neapel ausübte. Und in der That findet sich dieselbe mit den ältesten Nachrichten, welche wir über den Virgil der neapolitanischen Sage besitzen, verbunden bei Johann von Salisbury, wo er von der broncenen Fliege spricht, und bei Alexander von Telese, welcher uns berichtet, dass Neapel und Calabrien von Augustus Virgil zu Lehen gegeben seien. Mit dieser ursprünglichen Vorstellung, in welcher die Sage recht eigentlich wurzelt, verknüpft sich eine andere für die Bildung des Mittelalters bezeichnende Thatsache. Seneca spricht nämlich im Anfange des sechsten Buches seiner „Quaestiones naturales“ von einem starken Erdbeben, welches Campanien unter dem Consulate des Regulus und „Virginius“ verwüstete; Neapel blos blieb „leniter ingenti malo perstricta“. Nun werden einige gewiss „Virgilius“ für „Virginius“ gelesen haben, und da man nicht wusste, was ein Consul zur Zeit Virgil's war, schloss man daraus, dass Virgil „Consul von Neapel“ gewesen sei. Noch Padre Giordano, der Abt von Monte Vergine, welcher 1649 eine Chronik seines Klosters zusammenstellte, erzählt, dass Virgil von Augustus zum Consul von Neapel gemacht sei, als Collegen im Amte aber den Regulus gehabt habe, und citirt dann die Stelle des Seneca vom Ausbruche des Vesuv[1]. Wir können auch vermuthen, dass, wenn Alexander von Telese, ein Geistlicher, welcher unweit Neapel in Samnium lebte, von dieser Stadt wie von einem Lehen Virgil's spricht, dies mit jener Senecastelle im Zusammenhange steht, welche von einem Mönche aus Süditalien missverstanden, nun die Veranlassung bildete, die volksthümliche Vorstellung vom Protectorate Virgil's über Neapel zu übertreiben. — Es bleibt nunmehr nur noch übrig, das Resultat unserer Untersuchung in einigen Worten zusammenzufassen.

In der ältesten Form der Sage unterscheiden wir zwei verschiedene Bestandtheile, erstens: Virgil's Berühmtheit und seine Liebe zu Neapel, und zweitens: den Glauben an einige öffentliche ihm zugeschriebene Talismane; jener, der sich auf historische Thatsachen und örtliche Ueberlieferungen gründet, gehört Neapel ausschliesslich an und geht vielleicht noch auf die Lebenszeit des

1) Croniche di Monte Vergine p. 84.

Dichters zurück; dieser ist jüngeren Datums und findet sich bei vielen mittelalterlichen Sagen, die sich auf antike Monumente beziehen, ist also nicht ausschliesslich neapolitanisch. Die Vorstellung des Mittelalters von der unbegrenzten Weisheit Virgil's und die Erinnerung an die Zuneigung des Dichters zu Neapel wurden dann das Bindeglied zwischen jenen beiden Bestandtheilen und bewirkten, dass man dem Dichter zu Neapel Werke des Gemeinwols zuschrieb, die man für die Schöpfungen eines tiefen und verborgenen Wissens ansah, wie man ähnliches in anderen Städten anderen Männern beilegte. Eine verächtliche Vorstellung ist in dieser Form der Sage durchaus noch nicht vorhanden, und der Gedanke an Bosheit und Teufelskunst noch ganz ausgeschlossen.

Ersieht man nun hieraus die Art und Weise, wie die Sage entstand, so bleibt nur noch zu untersuchen übrig, in welcher Zeit dies geschah d. h., wann unter dem neapolitanischen Volke zuerst der Glaube an jene Talismane aufkam und mit denselben den Namen Virgil's verknüpfte. Allein die schriftlichen Zeugnisse, welche uns zu Gebote stehen, antworten auf diese Frage nicht. Die älteste Erwähnung der Sage findet sich zuerst, wie wir sahen, bei Johann von Salisbury, also nicht vor der Mitte des zwölften Jahrhunderts. Daraus folgt freilich nicht, dass jene Vorstellungen nicht schon früher unter den Neapolitanern vorhanden waren. Wer das Mittelalter kennt, weiss, wie oft die Bildung und Fortpflanzung der Sagen unter dem Volke lange im verborgenen bleiben, bis sie mit einem Male bei den Schriftstellern auftauchen, und wie wahrscheinlich es ist, dass ein grosser Theil der Sagen vergessen worden und ganz unbekannt geblieben ist. Nichts hindert uns zu glauben, dass jene Virgilsagen älter als das zwölfte Jahrhundert sind. Dass sie aber gerade in dieser Zeit zum ersten Male an's Licht traten, darf nicht Wunder nehmen, wenn man bedenkt, dass eben in jenem Jahrhundert das innere Leben der italienischen Städte sich entwickelte, besonders Neapels, welches aus seiner Vereinzelung in das neue, von Roger gegründete Königreich überging und vermöge seines Wachsthumes alsbald die Hauptstadt eines ansehnlichen Reiches wurde.

Indem wir aber, was die Entstehung der Sage betrifft, bis zu diesem Zeitpunkte vorgedrungen sind, bestätigt sich uns, dass das Eigenthümliche derselben in dieser ihrer ältesten Gestalt ihrem Ursprunge so wie den allgemeinen, oben von uns gemachten Bemerkungen durchaus entspricht: Virgil erscheint als einer, der die tiefen Geheimnisse der Natur kennt und sie zum Wole der von

ihm geliebten Stadt anwendet. Er ist weniger Zauberer, als vielmehr Gelehrter und versteht sich auf Dinge, die dem gemeinen Manne nicht verständlich sind. Und so gibt sich uns bei der Umwandlung des Ruhmes des Dichters ein Gesetz zu erkennen, welches fast dasselbe bei dem neapolitanischen Volke, das die Erinnerung an seinen alten Beschützer bewahrte, wie bei den Gelehrten ist, welche gewohnheitsmässig fortfuhren, seine Gedichte zu lesen und sie der Ueberlieferung nach zu bewundern. Daher kam es, dass jene neapolitanischen Sagen, nachdem sie kaum in die Literatur eingedrungen waren, vermöge der Vorstellung, welche die Gelehrten damaliger Zeit von Virgil hatten, den Boden zu ihrer Aufnahme so wol vorbereitet fanden, dass sie darin Wurzel fassten und bei ihrer Fortpflanzung mit wahrhaft überraschender Schnelligkeit entarteten.

Viertes Capitel.

Dass sich Volkssagen, die von Munde zu Munde und von einem Schriftsteller zum andern gehen, umwandeln, ist ein ganz bekanntes und feststehendes Gesetz. Ein kleiner Kern der Sage pflegt aber besonders auf zwei Weisen grosse Ausdehnung anzunehmen, entweder, indem er von der Phantasie des Volkes im Laufe der Zeit übertrieben und erweitert wird, oder indem sich andere schon vorhandene, vereinzelte oder zu anderen Gruppen gehörige Sagen an ihn ansetzen. Im Allgemeinen findet die Veränderung nach der ersten Art dann statt, wenn Sagen, zumal solche, denen eine locale, geschichtliche oder überlieferte Begebenheit zu Grunde liegt, den Boden, in welchem sie entstanden sind, verlassen. Wenn eine Sage der Art aus ihrer Heimath in ein anderes Land zieht, so kann sie dort nicht das gleiche Interesse finden, sondern wird zunächst missverstanden und umgestaltet. Dem Gefühle der Neapolitaner widerstand es, dem Virgil Teufelskünste zuzuschreiben und zu glauben, dass der Beschützer Neapel's sich unehrenhafter Mittel zum Wole der Stadt bedient habe; das änderte sich aber, sobald die Sage sich in Europa verbreitete.

Von der „Ars mathematica" und der „Astrologie" war zur „Ars diabolica" nur ein Schritt, und es gab also gar keinen Grund, weshalb nicht Virgil dasselbe Schicksal wie Gerbert und andere berühmte Mathematiker und Astrologen erleiden sollte, die man zu Schwarzkünstlern im schwärzesten Sinne des Wortes machte[1]).

1) Nach der mittelalterlichen Etymologie: „mantia, graece divinatio dicitur, et nigro, quasi nigra, unde Nigromantia, nigra divinatio,

Der Uebergang war aber um so leichter, da es sich bei Virgil um einen Heiden handelte. Viele Geistliche des Mittelalters liebten es ja, wie bereits bemerkt ist, die grossen Schriftsteller des Alterthums in Misscredit zu bringen, indem sie dieselben wegen ihrer Kenntnisse und Talente, die sie besonders den höllischen Mächten verdanken sollten, als Anbeter des Teufels darstellten: Vorurtheile, die zwar nicht der gesammten Geistlichkeit eigen waren, sich aber doch lange genug erhielten.

Bedenkt man diesen Umstand, so wird man die Veränderungen und Erweiterungen erklären können, welche die Virgilsage erlitt, als sie mit reissender Schnelligkeit das civilisirte Europa durchlief und der zügellosen Phantasie der Bänkelsänger anheimfiel. Diese mussten, da sie gezwungen waren, ihre Zuhörer zu fesseln und ihren Handwerksgenossen Concurrenz zu machen, vor allen Dingen auf ein reiches Repertorium von Erzählungen bedacht sein, um im Falle der Missbilligung ihrer Zuhörer[1]) den Stoff rasch wechseln zu können und zugleich ihre Kenntniss aller möglichen Sagenkreise zu entfalten[2]). Man begreift, mit welcher Begier sie sich eines jeden neuen Stoffes bemächtigt haben werden. Auch die Virgilsage fiel, nachdem sie Neapel verlassen hatte, in ihre Hände und war im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts schon ganz bekannt. In einem langen Gedichte des Troubadours Giraud de Calançon, das wol zwischen 1215—1220[3]) verfasst ist, wird ausführlich von dem gesprochen, was ein geschickter Bänkelsänger zu wissen braucht. Der Aufzählung aller der Instrumente, die er spielen muss, der Künste und Sprünge die er zu machen hat, folgt ein langes Register von Erzählungen, theils Romanen, theils Novellen in Versen.

---

quia ad atra daemoniorum vincula utentes se adducit." Sie ist also keine ars liberalis, denn: „sciri libere potest, sed operari sine daemonum familiaritate nullatenus valet." So in einer Wiener Hds. bei Reiffenberg, Chron. rim. de Philippe Mouskes, I, p. 6.

1) Darauf spielt eine Stelle aus der „Gemma Ecclesiastica" des Giraldus Cambrensis (1197) an mit Beziehung auf einige Priester: „Similes sunt cantantibus fabulas et gesta, qui videntes cantilenam de Landerico non placere auditoribus, statim incipiunt cantare de Wacherio; quod si non placuerit, de alio." Giraldi Cambrensis opera, ed. Brewer, II, (Lond. 1862), p. 290.

2) Graesse, Die grossen Sagenkreise des Mittelalters, p. 6 ff.

3) Hist. litt. de la France, t. XVII, p. 580.

Darunter finden sich denn auch Virgilsagen[1]), und zwar sowol die vom Wundergarten, wie andere nicht neapolitanischen Ursprungs, von denen später die Rede sein wird. Jedermann sieht ein, wie diese „Cantores francigenarum", welche Dichter, Gaukler und Possenreisser in einer Person waren, mit den Legenden umspringen mussten. Kam es ihnen doch nur darauf an, die Zuhörer zu fesseln und denselben das Geld aus der Tasche zu locken. Es versteht sich ganz von selbst, dass Virgil unter ihren Händen ein Schwarzkünstler ersten Ranges werden musste.

Nicht viel anders war aber das Schicksal, welches Virgil bei den Schriftstellern zu Theil wurde. Im Dolopathos[2]) zeigte sich uns Virgil, obgleich er schon in Folge der literarischen Ueberlieferung bereits zu einer ganz idealen Figur geworden war, noch ohne Beziehung zur Magie. In der französischen Uebersetzung des Dolopathos in Versen, welche Herbers im dreizehnten Jahrhundert anfertigte, findet sich nur eine einzige Anspielung auf Zauberei. Es heisst dort nämlich von dem Büchlein, in welchem Virgil die sieben freien Künste für seinen Schüler Lucinian zusammengefasst hatte, dass der Dichter dasselbe, als er starb, so fest in der Hand gehalten habe und zwar

„Par engin et par nigromance
Dont il sot tote la science[3])",

dass man es ihm nicht entreissen konnte. Freilich hat hier die „Zauberei" noch ein ziemlich unschuldiges Aussehen[4]). Man weiss nicht, ob Dam Gehan, der erste Verfasser des Dolopathos, diese Geschichten aus eigenem Antriebe wegliess, oder, als er im Jahre

---

1) E de Virgili
Com de la conca a saup cobrir
E del vergier
E del pesquier
E del foc que saup escantir.

Diez, D. Poesie d. Troubadours, p. 199. Graesse, a. a. O. p. 21 ff. Fauriel, Hist. de la poésie prov. III, p. 495.

2) Vgl. Theil I, Cap. 16.

3) Li Romans de Dolopathos, publié par MM. Ch. Brunet et Anat. de Montaiglon. Paris (Jannet), p. 384.

4) Roth bringt mit Unrecht, wie auch u. a. Grimm (Die Sage von Polyphem, p. 4.) that, den lateinischen Text des Dolopathos mit der Historia septem sapientium zusammen. Letztere ist nicht das Original, sondern die lateinische Umarbeitung des „Roman des sept sages." Ich kann dies jedoch hier nur andeuten.

1184 das Buch verfasste[1]), noch nicht gekannt hat. Jedenfalls spricht vor Gervasius und Konrad schon Neckam, welcher, wie wir sahen, wol nicht in Neapel war, von den Wunderwerken Virgil's.

Abgesehen von der Fleischbank erzählt nämlich Neckam, dass Virgil[2]) vermittelst eines goldenen Blutegels[3]) Neapel von den zahllosen Blutegeln, welche das Wasser verdarben, befreite, dass er eine eherne Brücke baute, auf der man überallhin gelangen konnte, und seinen Garten mit einer gleich einer Mauer undurchdringlichen Luftschicht umgab. Von einer anderen Sage, die er ausserdem erwähnt, soll weiter unten die Rede sein.

Ein Schriftsteller, welcher schon vor Gervasius einige Virgilsagen kannte, ist ferner der Mönch Elinandus, der Verfasser einer im Mittelalter viel gelesenen lateinischen Chronik[4]), die Vincenz von Beauvais in sein „Speculum historiale“ aufgenommen hat. In dieser Chronik, welche bis zum Jahre 1204 reicht, spricht Elinandus, ausser von der broncenen Fliege, den Bädern, der Fleischbank und dem Garten, in dem es, wie er sagt, niemals regnet, zum ersten Male von einem Glockenthurme des Virgil, der sich, wenn die Glocken erklangen, mit diesen bewegte[5]), und erwähnt dann auch gleich Neckam die „Salvatio Romae“. Die Nachrichten, welche wir über Elinandus besitzen[6]), so wie der Charakter einiger von ihm erwähnten Sagen machen es nicht wahrscheinlich, dass

---

1) Dies Datum scheint mir das richtigste zu sein. Vgl. Gödeke, Orient und Occident, III, p. 395. Die französische Uebersetzung von Herbers gehört gewiss ins 13. Jahrhundert.

2) De naturis rerum, cap. 174. Nach Neckam referirt die Virgil betreffenden Erzählungen W. Burley, De vita et moribus philosophorum, cap. 103.

3) Anders Pseudo-Villani. Nobile, Descriz. della città di Napoli, II, p. 781, schreibt wie folgt: „La capella di S. Giovanni a Pozzo bianco segue più innanzi al principio del vicolo dell' arcivescovado, anticamente detto Gurgite; ed era così denominato perchè l'altro vicolo che gli sta dirimpetto, aveva fino ad un secolo fa un pubblico pozzo ornato di marmo bianco, e sovr' esso sanguisughe scolpite, di cui il cronista nostro Giovanni Villani, seguendo l'ignoranza del volgo, dice che Virgilio Marone sotto la costellazione dell' Aquario aveale fatte scolpire etc.“

4) Publicirt im 7. Bande der Biblioth. patr. cistercensium von Tissier.

5) Vincenz von Beauvais zweifelt an der Erzählung, weil die Erfindung der Glocken jünger als Virgil sei. (!)

6) Vgl. Hist. litt. de la France, t. XVIII, p. 87 ff.

er jemals in Neapel gewesen ist. Wir finden bei ihm wie bei Neckam bereits die Anzeichen der Verwandlung, welche die Sage ausserhalb ihrer Heimath erlitten hatte. Man darf ferner nicht vergessen, dass Elinandus früher ein durch seine Gesänge sehr beliebter Troubadour war; er selbst beklagt diese seine Vergangenheit[1]) und sagt, dass es keinen öffentlichen Ort, kein Fest gegeben habe, bei welchem er nicht seine Stimme habe ertönen lassen. Daher kömmt es vielleicht, dass er da, wo er von seiner Zeit spricht, sich auf keine Thatsachen einlassen will, sondern nur von Phantastereien aller Art, Träumen, Visionen, Wundererscheinungen und Legenden, die sich besonders auf Virgil beziehen und in denen sich der alte Troubadour verräth, spricht. Vincenz von Beauvais und Alberich von Trois-Fontaines haben dieselben getreulich wieder erzählt.

Gewiss hatten auch die Deutschen, welche den französischen Dichtern nachahmten, eben durch diese von dem Zauberer Virgil zuerst gehört. Wolfram von Eschenbach lässt in seinem zwischen 1203—1215 verfassten und aus französischen Quellen abgeleiteten[2]) „Parzival" vom Zauberer Virgil seinen Klinschor abstammen, welcher, wie er sagt, in „Terra die Lavoro" geboren ward, und in derselben Weise wird Virgil auch von andern deutschen Dichtern während des dreizehnten Jahrhunderts behandelt; hierhin gehören: Boppo, Frauenlob, Rumeland, der Verfasser des Reinfrit von Braunschweig u. A.[3]). Während also einerseits die Virgilsagen von Gauklern, Minnesängern und Dichtern aller Art theils mündlich theils schriftlich fortgepflanzt wurden, erlangten sie anderseits durch ihre Aufnahme in viel gelesene wissenschaftliche Bücher und Repertorien, wie die des Gervasius, Neckam, Elinandus, Vincenz von Beauvais u. s. w. eine noch grössere Berühmtheit.

Fünftes Capitel.

Erwägt man den Standpunkt, auf welchem sich die Literatur des Mittelalters befand, so wird man leicht bemerken, dass sich an dem Virgil der neapolitanischen Volkssage gar bald die Un-

1) „Non scena, non circus, non theatrum, non amphitheatrum, non forum, non platea, non gymnasium, non arena sine eo resonabat." De reparat. lapsi, p. 318.

2) Vergl. Rochat in Pfeiffer's Germania, III, 81 ff. und IV, 411 ff.

3) Vergl. v. d. Hagen, Gesammtabenteuer, III, p. CXL ff.

möglichkeit herausstellen musste, denselben mit dem ganzen Ideenkreise, mit welchem der Name des Dichters zusammenhing, zu vereinigen. Die neapolitanische Sage hatte Virgil nur mit Neapel in Verbindung gebracht. Das hörte nun auf, sobald die Sage sich ausbreitete. In der That hatte ja der Aufenthalt des Dichters in Neapel in der literarischen Ueberlieferung nur eine untergeordnete Bedeutung. Als eine der hervorragendsten Persönlichkeiten der antiken Römerwelt musste Virgil nothwendig von der Sage auch mit der Hauptstadt des Kaiserreiches in Berührung gesetzt werden. Rom und Virgil waren zwei Begriffe, die sich in gewissen Ideenkreisen so nothwendig gegenseitig anzogen, dass sich auch der Virgil der Sage von dem Rom der Sage nicht trennen liess. Er, der so viel für Neapel gethan hatte, sollte für das goldene Rom, das Haupt der Welt, dessen Ursprung er in seinem unsterblichen Gedichte verherrlicht hat, nichts gethan haben? Diese Lücke in der Sage wurde denn auch ausgefüllt, sobald sie begann, sich in Europa zu verbreiten. Schon bei Alexander Neckam und Elinandus finden wir eine römische Sage mit der neapolitanischen verknüpft. Grosse Erfindungsgabe war dazu nicht nöthig. Wenn in Neapel der Glaube an jene Talismane auch unabhängig von der Berühmtheit Virgil's vorhanden war, und das Volk den Namen des Dichters nur auf jene Werke übertrug, so gab es auch in Rom seit alter Zeit ähnliche Erzählungen, und es war also nicht schwer, nach dem Beispiele Neapels Virgil mit denselben in Beziehung zu bringen. Der Unterschied besteht nur darin, dass die neapolitanischen Virgilsagen Werk des Volkes, die römischen dagegen durch Schriftsteller und Dichter später von aussen herein gebracht waren.

Alexander Neckam erzählt, dass Virgil in Rom einen schönen Palast erbaute und mit Bildsäulen ausschmückte, welche die unterworfenen Völker darstellten und je eine Glocke in der Hand hielten. Sobald eine Provinz auf Abfall sann, begann die betreffende Bildsäule mit der Glocke zu läuten. Darauf schwang ein broncener Krieger, der auf der Spitze des Palastes stand, seine Lanze nach der Richtung hin, wo jene Provinz lag, und so hatten die Römer Zeit, Truppen auszurüsten und konnten die Aufständischen unterdrücken. Merkwürdig ist, dass Neckam, welcher hier dem Virgil diese Wunderwerke zuschreibt, in seinem Gedichte „De laudibus divinae sapientiae[1])“, einem Auszuge aus seinem

1) Dist. 5. v. 290 ff. (p. 447).

Buche „De naturis rerum“, zwar dieselbe Sage wiederholt, sie aber nicht auf Virgil bezieht. Fast dasselbe erzählt unabhängig von Neckam Elinandus, welcher aber doch auch nicht sicher weiss, ob jene Schöpfung von Virgil herrührt; er sagt nur: „creditur a quibusdam“.

Dass sich das römische Volk bei seiner Unwissenheit, in welche es die Geistlichkeit wie die Barbaren im Mittelalter gestürzt hatten, von den vorhandenen Denkmälern der Stadt keine Rechenschaft mehr zu geben wusste und alle möglichen Sagen auf dieselben anwandte, darf um so weniger auffallen, als ganz dasselbe unter dem Volke noch zu weit erleuchteteren Zeiten stattfand. Die Masse von Erinnerungen, welche auf Rom lastete, war so gewaltig, dass zum richtigen Verständnisse jedes Denkmals historische Kenntnisse gehörten, die keine Stadtbevölkerung besitzt. Das stolze Gefühl, Nachkommen der Römer zu sein, wurde freilich durch jene erhabenen Monumente aufrecht erhalten, aber die Erinnerung an Einzelheiten beschränkte sich nur auf diesen oder jenen Namen und auf Sagen. Die gewaltige Grösse dieser Denkmäler musste dagegen noch weit mehr die sagenbildende Thätigkeit der Fremden anregen, welche nach Rom mit jener Frische des Geistes kamen, wie sie Völkern, deren Civilisation noch jung ist, eigenthümlich zu sein pflegt, und welche unfähig, die wunderbaren Schöpfungen der römischen Macht zu begreifen, noch von den Ueberbleibseln derselben überwältigt wurden. Wenn sie dann nach Hause kamen, erzählten sie, was sie gesehen hatten, nicht ohne Uebertreibung, und der, welcher ihnen nacherzählte, übertrieb wieder: so bildete sich die Sage.

In vielen derartigen, bei ausserrömischen Schriftstellern erhaltenen Erzählungen zeigt sich die blose Thätigkeit der durch starke Eindrücke angeregten Phantasie, welche fern von den Oertern, auf die sich die Sage bezog, schafft und wirkt. Die weit einfacheren und weniger phantastischen römischen Sagen gründeten sich auf irgend ein noch vorhandenes Monument, dessen Bestimmung und Namen nur die Sage veränderte; so erblickte man in einem geweihten Schiffe die Barke, in welcher Aeneas nach Italien gekommen war[1]). Die durch Dante verherrlichte Erzählung von

1) Procop., Bell. Goth. IV, 22. Becker denkt an ein Modell oder an irgend eine Curiosität: Handb. d. röm. Alt. I, p. 161. Nach Wilhelm von Malmesbury (II, c. 13) [a. d. J. 1045] hätte man in Rom das Grab des Pallas entdeckt: „tunc corpus Pallantis filii Evandri de quo Virgilius

Trajan und der Wittwe bestand schon, ehe man sie auf Trajan anwandte[1]). Vielleicht gab das Relief eines Triumphbogens, welches den Kaiser zu Ross und vor ihm knieend die unterworfene Provinz darstellte, den Anstoss dazu. Der Palast, der von Neckam und Elinandus dem Virgil zugeschrieben wird und im Mittelalter unter dem Namen „Salvatio Romae[2])“ wolbekannt war, ist aus den verworrensten Erinnerungen an das Pantheon, Colosseum und Capitol, so wie an die Bildsäulen der verschiedenen Nationen, welche das Theater des Pompejus schmückten, und von denen sich Nero in Augenblicken der Gewissensqual angegriffen glaubte, entstanden; das Bindemittel dazu bildete die abergläubische Vorstellung von der Art und Weise, wie man die Bewachung über ein so weites Reich ausüben konnte. Diese Legende, die gewiss nicht in Italien entstand, wurde überall im Mittelalter erzählt, ohne dass dabei Virgils gedacht wurde. Bei dem Griechen Kosmas (8. Jahrh.)[3]), wie bei anderen Schriftstellern wird sie zuerst auf das Capitol bezogen, welches seitdem als eins der sieben Wunder der Welt galt, und ich vermuthe, dass der erste Grund dazu in der Erzählung von den Gänsen des Tempels besteht, die einen Hauptruhm des Capitols ausmachten, und dass die Sage von Byzanz aus sich im Orient verbreitete. Es ist dies um so wahrscheinlicher, da sich in einigen arabischen Sagen ein Anklang an dieselbe Erzählung, wobei die „Salvatio Romae“ auf Aegypten angewandt wird, so wie an die Geschichte von dem wunderbaren Spiegel findet, von der sogleich die Rede sein wird[4]). Später

---

narrat, Romae repertum est, ingenti stupore omnium. Hiatus vulneris quod in medio pectore Turnus fecerat quatuor pedibus et semis mensuratum est.“ Ich zweifle, dass diese Sage von gewiss gelehrtem Ursprunge, sich auf eine wirkliche Entdeckung bezieht und von irgend einem römischen Archäologen herrührt, wie Gregorovius, Gesch. d. St. Rom IV, p. 626 meint.

1) Vgl. Massmann, Kaiserchronik, III, 753 ff.

2) Wird auch „Consecratio statuarum“ genannt.

3) Mai, Spicilegium Romanum, II, p. 221.

4) Der König Sarcâf „fece un anitra d'ottone e la pose alla porta della città su di una colonna di marmo verde; quando uno straniero veniva nella città questa anittra batteva le ali e gridava in modo che tutti gli abitanti udivano, e così arrestavano lo straniero.“ Vgl. Orient und Occident, I, p. 331, 335, 340, und Liebrecht, ebenda III, 360, 363. Florus spricht bei der Erzählung von Manlius nur von einer Gans. Auf dem Schilde des Aeneas bei Virgil ist nur eine silberne Gans. Aen. VIII,

wird sie dann auch auf das Pantheon[1]) und auf das Colosseum bezogen. In einer dem Beda zugeschriebenen Schrift aus dem achten Jahrhundert wird die Salvatio Romae gleichfalls als eins der sieben Weltwunder bezeichnet[2]); desgleichen in einer Wessobrunner Handschrift des achten Jahrhunderts[3]) bei einem Anonymus von Salerno aus dem zehnten Jahrhundert[4]), in einer vatikanischen Handschrift des eilften Jahrhunderts[5]), in den „Mirabilia urbis Romae", dem bekannten, später vielfach veränderten Fremdenführer[6]), der aber gewiss schon im zwölften Jahrhundert[7]) vorhanden war und endlich auch bei Jacopo da Voragine im dreizehnten Jahrhundert[8]), welcher dabei an Teufelskunst denkt[9]).

---

652 ff. Dante, De Monarch. sagt: „anserem ibi ante non visum cecinisse Gallos adesse." Im Soldatenliede von Modena heisst es: (10. Jahrh.).

„Vigili voce avis anser candida
fugavit Gallos ex arce romulea
pro qua virtute facta est argentea
et a Romanis adorata ut dea."

bei Du Méril, Poésies pop. lat. ant. au XII siéc. p. 269. — Massmann will die Sage erklären, indem er sie auf die von selbst sich bewegenden Statuen neben einigen Uhren, wie sich eine solche auch auf dem Capitol befand, bezieht; Kaiserchr. III, 425. Er hält ihren Ursprung für deutsch (p. 424); derselbe wird aber vielmehr byzantinisch sein.

1) So auch Lodovico Dolce:

„Non la Ritonda or sacra, e già profana,
Là dove tante statue erano poste
Che avean legata al collo una campana."

„Il primo volume delle op. burl. del Berni etc." II, p. 271.

2) Libellus de septem orbis miraculis, bei Beda, Op. I, 400.

3) Massmann, Kaiserchr. III, 426.

4) Muratori, Rer. it. scr. II, 2 p. 272.

5) Preller im Philologus I, 103.

6) Graesse, Beitr. z. Liter. u. Sage d. Mittelalt. p. 10.

7) Die erste kritische Ausgabe der „Mirabilia Romae ex codd. vatt. emendata" von Parthey, Berol. 1865 dann Jordan: „Topographie der Stadt Rom im Alterthum" II, Berlin 1871 p. 605 ff., dessen Aufsatz (p. 357 ff.) über die Geschichte des Textes wichtig ist. Endlich Urlichs (C. L.) im „Codex urbis Romae topographicus" Würzburg. 1871 p. 126 ff.

8) Legenda aurea, n. CLVII.

9) In der bereits citirten Hds. wird sie ein Werk der Astrologie genannt: „Per hanc artem Romae senatores necem virorum et bella in oris barbaris facta, regumque et regnorum detrimentum, statum et stabilimentum noverunt. Vgl. Reiffenberg, Chron. rim. de Philippe Mouskes, I, p. 628.

Sie alle sprechen von dem Wunderbau, ohne denselben dem Virgil zuzuschreiben, was wieder andere nach Neckam und Elinandus thaten[1]). Um diese Sage auf Virgil zu beziehen, bedurfte es jedoch eines Bindemittels, welches die letzte Entwicklung der Sage bildet, sobald nämlich der Dichter wieder wie in der literarischen Ueberlieferung des Mittelalters zum Propheten Christi wird. Davon soll im nächsten Capitel gehandelt werden. Um das Verschwinden eines so herrlichen Baues zu erklären, berichtet der Anonymus von Salerno, dass jene Bildsäulen nach Byzanz gebracht und dort vom Kaiser Alexander († 915), der sie in hohen Ehren hielt, mit seidenen Gewändern bekleidet wurden, dass aber später der heilige Petrus ihm im Traum erschienen sei und zornig zugerufen habe: „Ich bin der erste der Römer“, worauf der Kaiser plötzlich starb.

Auf diese Weise tritt also der Virgil der Sage zuerst in Berührung mit Rom. Obwol wir wissen, dass Virgil auf dem Esquilin ein Haus besass[2]), geht doch aus seiner Biographie nicht hervor. ob er daselbst gewöhnlich verweilt habe[3]); auf keinen Fall hätte er dort ein Andenken wie in Neapel zurücklassen können. Die Bevölkerung einer Riesenhauptstadt wie Rom konnte unmöglich von der Persönlichkeit Virgil's einen so dauernden Eindruck empfangen, so sehr man auch sonst den Dichter dort zu schätzen wusste. Wo wir also in Rom Virgil's Namen mit irgend einem

1) Die reichste Sammlung von hierauf bezüglichen Texten bei **Massmann**, Kaiserchr. III, 421 ff. Wir fügen hierzu folgenden unedirten italienischen Text: „Una porta artificiata era in Roma sotto il monte Gianicolo dove anticamente abitò il re Giano primo re d'Italia da cui è nominato il monte Gianicolo. La detta porta era di metallo ornata maravigliosamente e con grande artificio, perocchè quando Roma, quella nobilissima città, aveva pace, stava la detta porta sempre serrata, e quando si ribellava alcuna provincia, la porta per sè stessa si apriva. Allora li romani correvano al Pantheon, cioè S. Maria Rotonda, dove erano in luogo alto statue le quali rappresentavano le provincie del mondo. E quando alcuna si ribellava, quella cotale statua voltava le spalle e però li romani quando vedevano la statua volta, s'armavano le milizie, e prestamente andavano in quella parte a riacquistare“ Libro imperiale, 3, 8 (cod. S. XV, Magliabecchiana XXII, 9).

2) „Habuitque domum Romae Esquiliis juxta hortos Maecenatis, quamquam secessu Campaniae Siciliaeque plurimum uteretur.“ Donat. Vit. Verg. p. 57.

3) „Si quando Romae, quo rarissime commeabat, viseretur in publico etc.“ Donat. Vit. Verg. p. 57.

Momente verknüpft finden, da war es nicht die Folge einer volksthümlichen Ueberlieferung, sondern nur der Wiederhall von Virgilsagen, die ausserhalb Rom's enstanden waren.

Sechstes Capitel.

Im dreizehnten Jahrhundert finden wir die Virgilsage, die schon über ganz Europa verbreitet war, vielfach erweitert und umgestaltet besonders in viel gelesenen französischen Volkspoesien. Hierhin gehören jene im Jahre 1225 unter dem Namen „Image du monde" verfasste und ohne Grund dem Walther von Metz zugeschriebene Art von Encyklopädie[1]), der „Roman des sept Sages[2]), der in Vers und Prosa in alle möglichen Sprachen übersetzt eines der populärsten Bücher in Europa war, so wie der von Adénès gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts[3]) geschriebene versificirte Roman „Cleomadès".

Im Jahre 1319 erscheint die Virgilsage in dem noch nicht herausgegebenen[4]) „Renart contrefait", so wie sich ferner Theile derselben in Sammlungen von Anekdoten und Erzählungen finden, welche zum Gebrauch der Moralisten und Prediger angelegt waren und zur Erbauung der Gläubigen allegorisch ausgelegt zu werden pflegten. Der Art sind einige Bearbeitungen der „Gesta Romanorum[5])", so wie die von diesen abgeleitete Schrift, „Violier des histoires romaines[6])". Dem dreizehnten Jahrhundert gehört auch

---

1) Vgl. Hist. litt. de la France t. XXIII, p. 309; Du Méril, Mélanges, p. 427 ff.

2) Keller, Li Romans des sept Sages, p. CCIII ff. 153 ff; Derselbe: Dyocletianus Leben von Hans von Bühel p. 57 ff.; Loiseleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes, p. 150 ff. D'Ancona, Il libro dei sette Savi di Roma, p. 50 ff., 115 ff.

3) Hist. litt. de la Fr. XX, 712 ff. Du Méril, Mél. arch. 435 ff.; Li Roumans de Cleomadès, per Adénès li Rois, publ. p. l. p. fois par André van Hasselt, Brux. 1865—66, I, 52—58.

4) Du Méril, Mélanges, 440 ff.

5) Gesta romanorum hrsg. v. Ad. Keller, Stuttg. u. Tübing. 1842 und deutsch übersetzt von Graesse, Dresden u. Leipz. 1847. Vgl. Warton, Dissert. on the Gesta Romanorum in seiner History of english poetry I, p. CXXXIX ff. Douce, Dissert. on the Gesta Romanorum in seinen Illustrations of Shakespeare. (Lond. 1836) 519 ff. Gesta Romanorum hrsg. v. H. Oesterley, Berl. 1871, wovon bis jetzt erst das erste Heft erschienen.

6) Le Violier des histoires romaines, nouv. édit. p. M. G. Brunet. Paris (Jannet) 1858.

die von dem Wiener Jans Enenkel (1250) in Versen abgefasste Weltchronik an, in der sich gleichfalls einige Virgilsagen finden.

In allen diesen Bearbeitungen gilt natürlich Rom als das hauptsächlichste Feld für Virgil's Thätigkeit. Die neapolitanischen Sagen blieben dabei bestehen und wurden nur auf römischen Boden versetzt und durch römische Sagen erweitert. Die Sage vom „Castel dell'Ovo" hatte ganz erschreckende Verhältnisse angenommen: es handelte sich jetzt nicht mehr um einen einfachen Talisman, sondern nach der „Image du monde" ruhte jetzt die ganze Stadt auf einem Ei und gerieth ins Schwanken, sobald das Ei sich bewegte:

„Que quant aucuns l'uef remuait
Toute la cité en crolait."

Im Cleomadès heisst es hingegen, dass zwei solche im Meere liegende Schlösser auf einem Eie ruhten, und dass, als Jemand einmal versuchte, eins der Eier zu zerbrechen, sofort das eine Schloss untersank; es blieb nur das andere übrig, welches noch heute in Neapel „auf seinem Eie" zu sehen ist:

„Encor est là l'autres chastiaus
Qui en mer siet et bons et biaus:
Si est li oes, c'est vérités,
Seur quoi li chastiaus est fondés."

Die Idee der „Salvatio Romae" verband sich ferner mit einer alten orientalischen Vorstellung von einem Spiegel, in welchem man alles Zukünftige erschauen könnte. „Benjamin von Tudela[2])" erwähnt einen solchen Spiegel auf der Spitze des Leuchtthurmes von Alexandria, den Alexander dort angebracht haben soll, und in welchem man bis auf fünfhundert Parasangen alle Kriegsschiffe, die gegen Aegypten heranzogen, sehen konnte[3]). Die „Salvatio Romae"

1) Der ganze darauf bezügliche Theil bei v. d. Hagen, Gesammtabenteuer, II, 513 ff.

2) Itinerario I, p. 155 ff. (Asher.) Vgl. de Guignes, Mémoires et extraits des MSS. etc. I, 26; Reinaud, Monumens arabes, persans et turcs II, 418; Loiseleur, Essai sur les fables indiennes, p. 153; Norden, Voyage, III, 163 ff.

3) Zwei Spiegel figuriren auch in den arabischen Sagen bei Wüstenfeld, Orient und Occident I, 331 ff. Im Titurel hat der Presbyter Johannes einen ähnlichen Spiegel. Vgl. v. d. Hagen, Briefe in die Heimath, IV, 119; Oppert, Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte,

verwandelte sich in einen eben solchen Spiegel, welcher in dem „Roman des sept Sages“, im „Cléomadès“ und „Renart contrefait“ dem Virgil zugeschrieben wird. Aus dem „Roman des sept Sages“ erfahren wir auch, wie dieser Spiegel leider zu Grunde ging: Ein fremder König — je nach den verschiedenen Versionen ist es entweder ein Ungar, Karthager, Deutscher oder Apulier, — welcher das Joch der Römer nicht mehr ertragen mochte, nahm das Anerbieten dreier Ritter an, die den Spiegel zerschlagen wollten: In Rom angekommen, vergruben sie an mehreren Orten Gold und gaben sich für Schatzgräber aus. Der habgierige Kaiser gedachte nun, ihre Kunst auf die Probe zu stellen, und darauf gruben jene ihr eigenes Gold aus. Nachdem sie so den Kaiser sicher gemacht hatten, sagten sie ihm, dass sich ein grosser Schatz unter dem Pfeiler des Spiegels finden müsse, und wurden beauftragt, diesen Schatz zu heben. Sie zerstörten den Pfeiler, legten Holzstützen unter den Spiegel und steckten diese in Brand. Bei Nacht entflohen sie, und der Spiegel zerbrach in tausend Stücke. Die Römer aber, empört über die Zerstörung ihres Kleinods, zwangen den Kaiser, geschmolzenes Gold zu trinken. — Die Erzählung, deren Schluss an die bekannte Anekdote aus der römischen Geschichte erinnert, findet sich auch ohne Beziehung auf Virgil und den Spiegel in der Novelle des „Pecorone“ erzählt, welche folgenden Titel hat: „Chello und Janni von Velletri geben sich zum Schaden der Stadt Rom als Wahr-

---

p. 175 ff. Auch Catharina dei Medici soll einen solchen Spiegel gehabt haben. Vgl. Reinaud, Monumens arabes, persans et turcs II, p. 418. G. Batt. Porta, Magia naturalis (lib XVII, cap. 2) gibt sogar die Geheimmittel dazu an: „ut speculis planis ea cernantur quae longe et in aliis locis geruntur.“ Nach einer Version der mittelalterlichen Sage soll sogar das Trojanische Palladium ein solcher Spiegel gewesen sein; vgl. Caxton, Troye Boke, II, c. 22 bei Du Méril, Mél. p. 470. — Auch in unserer Zeit werden derartige Spiegel in den Volkssagen erwähnt; vgl. Afanasieff, Narodnyia russkiia skazki, VII, 2, 41, VIII, 18; Schott, Walachische Märchen, 5, 13; Haltrich Deutsche Volksmärchen, 30 etc. Meist sind es kleine tragbare Spiegel. Einen solchen besass auch Virgil nach den Gesta Romanorum (c. 102, Keller). Mittelst desselben enthüllte er einem Ehemanne die Untreue seiner Gattin und ihre Zauberkünste, mit denen sie den Ersteren tödten wollte. Vgl. v. d. Hagen, Erzählungen und Märchen; Scheible, Das Kloster II, 126 ff.; Simrock, Die deutschen Volksbücher VI, p. 380 ff. Vielleicht beziehen sich auf diese Sage die in einigen Museen aufbewahrten magischen Virgilspiegel. Ueber den Aberglauben, der im Mittelalter hieran haftete s. Papencordt, Cola da Rienzi, c. VI; Orioli, Biblioteca italiana, I, 1841, p. 67—90; Du Méril, Mélanges, p. 469 ff.; Dunlop-Liebrecht, p. 201.

sager aus. An dem Hofe des Crassus empfangen, graben sie für diesen Gold aus, welches sie selbst erst verborgen hatten, und sagen ihm dann, dass sich unter dem s. g. Thurme des Tribunen ein grosser Schatz befände[1]. Crassus lässt Stützen an demselben aufstellen, und sie zünden den Thurm an; in der Nacht fliehen sie aus Rom, aber am Morgen stürzt der Thurm ein und erschlägt viele Römer[2]". In dieser Sage handelt es sich also nur um die sogenannte „Torre del Tribuno", in welcher „von Metall verfertigt die Bilder aller derer in die Aussenwand eingefügt waren, welche in Rom zu Ruhm oder Triumphen gelangt waren, und galt dieser Thurm für das Köstlichste, was Rom besass." Die Novelle steht in engster Beziehung mit einer von Flaminius Vacca[3]), dem Archäologen des sechzehnten Jahrhunderts, erzählten Geschichte, welcher aber die Zerstörung den Goten zuschreibt.

Nachdem nun Virgil einmal zu einem vollkommenen Zauberer geworden war, verknüpfte man mit seinem Namen das, was man früher auch von anderen Männern, denen dasselbe Schicksal zu Theil geworden war, erzählt hatte. Einer der bekanntesten unter ihnen war Gerbert, der Papst Sylvester II., welcher für einen Zauberer galt, weil er sich mit Mathematik und Mechanik zu einer Zeit abgab, in welcher diese Beschäftigung als höchst anstössig für einen Geistlichen, zumal für einen Papst erschien. Eine

1) Vgl. Gower, Confessio amantis l. 5. Froissart, Poésies p. 270. Hierauf bezieht sich auch der in dem französischen Gedichte Balan erwähnte „Castiaus-Miréour" von Rom; vgl. G. Paris, Hist. poet. de Charlemagne, 251.

2) Pecorone, giorn. 5. nov. 1. — Auch der Spiegel von Alexandria wurde nach Benjamin von Tudela von einem feindlichen Griechen zerstört.

3) „Mi ricordo che al tempo di Pio IV capitò in Roma un Goto con un libro antichissimo, che trattava di un tesoro, con una serpe, ed una figura di bassorilievo, e da un lato aveva un cornucopio, e dall' altro accennava verso terra; te tanto cercò il detto Goto che trovò il segno in un fianco dell' arco; ed andato dal Papa gli domandò licenza di cavare il tesoro, il quale disse che apparteneva a' Romani; ed esso mandato dal popolo ottenne grazia di cavarlo, e cominciato nel detto fianco dell' arco, a forza di scarpello entrò sotto facendovi come una porta, e volendo seguitare, li Romani dubitando non ruinasse l'arco a' sospetti della malvagità del Goto, nella qual nazione dubitavano regnasse ancora la rabbia di distruggere le romane memorie, si sollevarono contro di esso, il quale ebbe a grazia di andarsene via, e fu tralasciata l'opera"; bei Nardini, Roma antica; (Nibby) I, p. 40.

Verwirrung der auf Virgil wie Gerbert bezüglichen Sagen war aber um so leichter möglich, als viele der berühmtesten Schriftsteller, wie Gervasius von Tilbury, Elinandus, Vincenzius von Beauvais, Alberich u. A. von Beiden zugleich berichteten. Ein Beispiel dieser Verwirrung liegt auch in den oben citirten Gedichten vor.

In den „Mirabilia" heisst es, dass da, wo heute in Rom die Kirche S. Balbina steht und früher das „mutatorium Caesaris" sich befand, ein aus „Asbestos" angefertigter Candelaber stand, der, einmal angezündet, nicht mehr ausgelöscht werden konnte, wie es ja auch die Etymologie des griechischen Wortes sagt. In der „Image du monde" werden dem Virgil zwei Wachskerzen und eine ewig brennende Lampe zugeschrieben. Im „Cleomadès" und in den „Sieben Weisen[1])" handelt es sich um ein immer brennendes Feuer, vor welchem die Bildsäule eines Bogenschützen steht, jeden Augenblick bereit, den Pfeil gegen das Feuer abzuschiessen, und mit der hebräischen Inschrift versehen, welche aussagt: „Wenn mich Jemand berührt, so werde ich treffen." Eines Tages berührte ein Naseweiser, der vielleicht Hebräisch verstand, die Bildsäule, der Pfeil flog ab, und das Feuer erlosch für immer. Dieselbe Sage, die hier auf Virgil angewandt ist[2]), erzählte man schon von Gerbert. Es hiess nämlich, dass auf dem Marsfelde eine Statue mit erhobenem Zeigefinger sich befand, auf deren Stirn geschrieben stand „hic percute!" Gerbert errieth zuerst den Sinn der Worte: er beobachtete, als die Sonne im Zenith der Bildsäule stand, wohin der Schatten des Zeigefingers fiel, merkte sich die Stelle und ging bei Nacht mit einem Diener dahin. Nach einigen Beschwörungsformeln öffnete sich vor ihm die Erde, und er trat nun in einen unterirdischen Raum, welcher mit Schätzen aller Art angefüllt war, ein. Auch ein Saal war hier vorhanden, in welchem über

---

1) So auch in „Fleur des histoires" von Jean Mansel. Vgl. Du Méril, Mélanges p. 438.

2) In der Aeneit des Heinrich von Veldecke ist sie auf einen weisen Geomatras bezogen. Im Romans d'Aléxandre (Michelant) p. 46 hat Plato eine immer brennende Lampe:

„En miliu de la vile ont drecié un piler.
C. pies avoit de haut: Platons le fist lever;
Deseure ot une lampe, en son I. candeler
Qui par jor et par nuit art et reluist si cler
Que partout en peut-on et venir et aler,
Et tons voient les gaites qui le doivent garder."

einem Schilde ein prächtiger Karfunkel strahlendes Licht ausströmte. Eine Menge goldener Ritter standen in den Hallen versammelt, und dem Karfunkel gegenüber zeigte sich ein Knabe mit gespanntem Bogen. Kaum berührte man etwas von den Schätzen, so machten die Ritter Lärm mit ihren Waffen. Gerbert's Diener vermochte der Verlockung nicht zu widerstehen und steckte ein kleines Messer in die Tasche. Da schwirrte sofort der Pfeil von der Sehne, der Karfunkel erlosch, und man fand den Ausweg nicht eher, als bis das Messer wieder auf seinen Platz gelegt war[1]). — Die Bildsäule und der Schatz werden dem Virgil auch von „Jans Enenkel" zugeschrieben, während andere[2]) weder an Gerbert noch an Virgil denken und die Geschichte von einem Gelehrten berichten[3]). Die ganze Erzählung ist übrigens nur eine Variante von dem Märchen der Zobaïde aus Tausend und eine Nacht[4]).

Wie es ferner von Gerbert hiess, dass er einen Kopf[5]) geschaffen habe, welcher die Zukunft weissagte, und dass er starb, weil er eine Weissagung desselben nicht verstanden hatte[6]), so wird etwas Aehnliches auch von Virgil in der „Image du monde" und im „Renart contrefait berichtet[7]): — Als Virgil einst jenen Kopf über eine Reise, die er vorhatte, befragte, erhielt er die Antwort:

---

1) Gugliem. Malmesb., De Gest. reg. angl. lib. II, c. 10; Alberich von Trois Font.; Chron; pars II, 37—41. Vincenzo di Beauvais, Speculum historiale lib. 24, c. 98 ff; Hock, Gerbertus c. 15.

2) V. d. Hagen, Gesammtabenteuer; II, 525 ff. Massmann, Kaiserchr. III, 450.

3) Gesta Roman. c. 107 (Keller).

4) Loiseleur, Panthéon litt. p. 100 und derselbe, Tausend und eine Nacht p. 346.

5) Albertus Magnus schuf einen sprechenden Kopf, den der heilige Thomas von Aquino entzwei hieb; auch vom Marquis von Villena ward dasselbe berichtet. Tostado (Sup. num. c. XXI) spricht von einem broncenen Kopf, der im Dorfe Tabara weissagte. Sein Hauptgeschäft bestand darin, anzuzeigen, wenn sich ein Jude im Dorfe fand; dann schrie er: „Judaeus adest" solange bis man den Juden vertrieb. In der nordischen Mythologie macht Oden den Kopf des Riesen Mimir sprechend und befragt ihn um viele Geheimnisse. Vgl. Thorpe, Northern mythology, I, p. 15; Simrock, Edda, p. 392.

6) Alberich von Trois Fontaines, Chron. a. a. O.; Hock, Gerbertus, a. a. O.

7) Vgl. Bart. Sibylla (Ende des 15. Jahrh.) Peregrin. quaest. dec. III, quest. 2.

wenn er seinen Kopf bewache, würde es ihm gut gehen; er glaubte, dass es sich um den prophetischen Kopf handle, und begab sich auf die Reise. Aber da er sich nicht genug vor der Sonne schützte, befiel ihn eine Gehirnentzündung und er starb. Man sieht deutlich, wie die Anwendung derartiger Erzählungen auf Virgil doch nur in den Kreisen von mehr oder weniger Gebildeten stattfinden konnte. Und in der That heisst es in der Hauptbiographie des Dichters, dass er auf einer Reise in Folge der Sonnenhitze starb[1]. Die rein volksthümliche Sage Neapels weiss davon nichts.

Der Leser muss entschuldigen, wenn die Reihe derartiger einfältiger Erzählungen hier immer noch nicht zu Ende ist. Für die lästige Arbeit, die in der Zergliederung der Phantastereien besteht, entschädigt hoffentlich das Resultat, das sich daraus für die Erklärung einer der merkwürdigsten Erscheinung ergibt.

Siebentes Capitel.

In der Zeit, welcher alle diese Legenden vom Zauberer Virgil angehören, war die Vorstellung von der Sibylle, die das Erscheinen Christi geweissagt haben sollte, bereits volksthümlich geworden. Bei den Apologeten entstanden, hatte sie sich unter den kirchlichen Schriftstellern verbreitet und ging dann auch in den Anschauungskreis des Volkes über, so dass wir ihr vom zwölften Jahrhundert an gleich häufig bei kirchlichen wie weltlichen Schriftstellern begegnen; und ebenso häufig finden wir auch die Figur der Sibylle in den künstlerischen Darstellungen bis zum sechzehnten Jahrhundert[2]. Die Vorstellung war aber für Alle um so zugänglicher, da ja die mittelalterlichen Theologen diesen Theil der christlichen Lehre, worin der Glaube seine sicherste Bestätigung und festeste Stütze fand, stets mit Vorliebe behandelt hatten, und Jedem der Sinn einleuchtete, der in den bekannten Versen des Franciscaners „teste David cum Sibylla[3]“ lag. Diese Berühmt-

---

1) „Dum Megara vicinum oppidum ferventissimo sole cognoscit languorem nactus est eumque non intermissa navigatione auxit, ita ut gravior aliquanto Brundisium appelleret, ubi paucis diebus obiit.“ Donat. Vit. Verg. p. 62 f.

2) Piper, Mythologia der christ. Kunst I, p. 472 ff.

3) Schon im 5. Jahrh. citirte man in der Kirche um Weihnachten die Verse der Sibylle. Vgl. Du Méril, Origines latines du théatre moderne p. 185 f.

heit der Sibylle, oder vielmehr der Sibyllen, war also das Werk der Kirche und folgte aus der Art, wie dieselbe mit den Gläubigen verkehrte und ihnen die Lehren der Religion vermittelte. Vorzüglich waren der Religionsunterricht, die Predigt und auch die zwischen Gottesdienst und Volkspoesie in der Mitte stehenden Mysterien oder Heiligendarstellungen dazu geeignet, derartige Kenntnisse und Anschauungen zu verbreiten. Indem man auf eine naive, anspruchslose Weise Stoffe des Glaubens dramatisirte, erhielt die Kirche ein Mittel der Popularität, welches vermöge seiner Natur wie der darin liegenden Beziehungen zum Ursprung und zur Geschichte des modernen Theaters merklich dazu beitrug, jene Vorstellungen auch in die neuen Literaturen, welche sich zu entwickeln begannen, einzuführen.

Wir haben gesehen, wie eng der Name Virgil's mit der Sibylle verknüpft und wie geläufig den mittelalterlichen Geistlichen die vierte Ecloge wegen der darin enthaltenen Weissagung war, die man auf Christus bezog. Indem aber die Figur der Sibylle so populär wurde, blieb es auch Virgil mit ihr, um so mehr, da dieser ja bereits auf einem anderen Wege ganz volksthümlich geworden war[1]). Besonders bot sich in den Weihnachtspredigten die Gelegenheit dar, beide Personen neben einander zu erwähnen. In der christlichen Kunst war der Dichter oft neben der Sibylle dargestellt, oder es fanden sich wenigstens die betreffenden Verse aus der vierten Ecloge verzeichnet[2]), und in mehr als einer Heiligendarstellung traten Virgil und die Sibylle neben einander auf[3]). Schon im eilften Jahrhundert figurirte Virgil in dem lateinischen Mysterium von der Geburt Christi, das man in der Abtei des h. Mar-

---

1) „Evvi, Femonoè, quella Sibilla
Che ridicea li risponsi d'Apollo
Che delle X Sibille fu quella
E Virgilio il su' dire versificollo;
Di Cristo disse la prima novella
E del die del giudicio e profetollo“

L'Intelligenza bei Ozanam, Documents inédits, p. 364 f. Vgl. auch das altdeutsche Gedicht: Die Erlösung (Bartsch, Quedlinb. u. Leipz. 1858) p. 56 ff. v. 1903—1980.

2) Vgl. Theil I, Ende des 7. Capitels.

3) Vgl. Reidt, Das Geistliche Schauspiel des Mittelalters in Deutschland; Frankf. a. M. 1868 p. 27. Ueber die Bibliographie dieses für die Geschichte des modernen Theaters wichtigen Theiles s. Hanns, Lat. böhm. Osterspiele des 14—15. Jahrh. Prag, 1863, p. 17 ff.

tial zu Limoges darstellte, unter den Propheten Christi[1]); desgleichen in einem Mysterium von Rheims[2]): Nach Moses, Jesaias, Jeremias, Daniel, Habakuk, David, Simeon, Elisabeth und Johannes dem Täufer ruft der Procentor Virgil mit den Worten

„Vates Maro gentilium
Da Christo testimonium.“

herbei, worauf dieser in Gestalt eines Jünglings auftritt und sagt:

„Ecce polo, demissa solo, nova progenies est.“

Darauf werden Nebukadnezar und die Sibylle aufgerufen, worauf sich der Procentor zu den Juden wendet mit den Worten:

„Judaea incredula
Cur manes adhuc, inverecunda?“

In derselben Weise erscheint Virgil in dem Mysterium von den thörichten Jungfrauen[3]) und in andern deutschen, holländischen u. s. w. Heiligendarstellungen[4]). In einer grossen dramatischen

---

1) Bei Monmerqué et Michel, Théatre français au moyen-âge, p. 9; Du Méril, Orig. lat. du théat. mod. p. 184. Weinhold, Weihnachtsspiele, p. 70 f. Ueber die Ableitung dieser Mysterien und ihre Beziehung zu einer Weihnachtspredigt des h. Augustin, s. Sepet, Les prophètes du Christ, étude sur les origines du théatre au moyen-âge, in der Bibl. de l'école des Chartes, 1807. (Tom. III, 6. sér.) p. 1 ff. 210 ff.

2) Vgl. Du Cange, Gloss. med. et inf. lat. (ed. Henschel) s. v. festum asinorum.

3) Wright, Early mysteries, p. 62.

4) Vgl. Weinhold, Weihnachtspiele, p. 74. Du Méril, Mélanges arch. p. 456; Mittelniederländisches Osterspiel, hrsg. v. Zacher in Haupt's Zeitschr. f. deutsch. Alterth. II, 310; Piper, Virgil als Theolog und Prophet im Evangel. Kalender 1862, p. 72. In einem französischen Mysterium von der Rache Jesu sprachen im Rathe bei Tiberius zu Gunsten Christi: Terenz, Boccaccio und Juvenal. Letzterer erinnert daran, dass sich i. J. 42 des Octavius das Gerücht verbreitete, dass eine Jungfrau gebären würde:

„Le noble poete Virgille
Qui lors étoit en ceste ville
Composa ancuns mots notables
Lesquels on a vu véritables
Et plurieurs grands choses en dict
Naguaires avant son trespas.“

V. L. Paris, Toiles peintes de Reims, p. 680.

Dichtung des Arnold Immessen (15. Jhrh.) citirt merkwürdigerweise die cumäische Sibylle den Virgil als ihre Autorität[1]).

Jedoch tritt Virgil nicht immer in den Mysterien auf; öfters muss die Sibylle allein die heidnischen Propheten repräsentiren. In einem lateinischen Mysterium von der Geburt Christi erkennt sie die Ankunft des Heilandes an dem Stern, welcher die heiligen drei Könige führte[2]), und nach einem spanischen Dichter soll auch Virgil diesen Stern gesehen haben[3]).

Dieser volksmässigen und in die Romantik eingedrungenen Vorstellung entspricht nun eine Schöpfung der Sage, die nach verschiedenen Umgestaltungen sich endlich mit der Idee vom Zauberer Virgil verbindet. Eine Befähigung Virgil's zum Christenthum wird ja schon in den von uns citirten, in Mantua gesungenen lateinischen Versen vorausgesetzt, welche von dem Besuche des Apostels Paulus am Grabe des Dichters erzählen[4]) und dabei einer Legende folgen, die nicht ausschliesslich Mantua angehört, sondern auch noch ausführlicher in der „Image du monde" erzählt wird[5]). Es heisst da nämlich, dass Paulus, der ein gelehrter Mann war, als er nach Rom kam, traurig ward, da er von dem jüngst erfolgten Tode Virgil's hörte. Ihm waren bereits jene Verse bekannt, die sich so trefflich auf den Heiland anwenden liessen, und so beklagte er es,

---

1) „Sibilla Cumaea quae fuit tempore Tarquinii prisci: Ik finde ôk van dussen saken dat de meister Virgilius versche gemaket hebbe, de ludet alsus:

Magnus ab integro etc."

Der Sündenfall u. die Marienklage, hrsg. v. Schönemann (Hannov. 1855) p. 97; Piper, Virgil u. s. w. p. 73.

2) „Tertio loco Sibylla gesticuloso procedat, quae inspiciendo stellam cum gestu nobili cantet:

Haec stellae novitas
Fert novum nuntium etc."

Carmina burana herausg. von S(chmeller) Stuttgart 1847, p. 81.

3) „Virgilio de Mantua fué sabio poeta
ca fue, el primero que vido cometa
à partes de Grecia sus vrayos lançando."

Frag Diego de Valencia im Canconiero de Baena; S. Du Méril, Mél. arch. p. 460.

4) Theil I zu Anfang des 7. Capitels.

5) Der betreffende Text aus der Image du Monde bei Du Méril, a. a. O. 456 ff.

dass er nicht früher gelebt habe, um Virgil zu dem Christenthume bekehren zu können:

„Ah! se ge t' éusse trouvé
Que ge t'éusse à Dieu donné!"

Schliesslich gelang es ihm, den Ort aufzufinden, wo der Dichter begraben war; der Weg dahin war fürchterlich: Ein heftiger Wind stürmte, und schreckliche Töne liessen sich vernehmen. Der Apostel konnte zwischen zwei brennenden Kerzen Virgil sitzen und rings um ihn auf der Erde Bücher zerstreut liegen sehen. Von der Decke hing eine Lampe herab, und vor Virgil stand ein Bogenschütz mit gespanntem Bogen. Das sah man von aussen, aber herzutreten war nicht leicht, denn am Eingang standen zwei eherne Männer, die gegen jeden Eintretenden ihre Hämmer von Stahl in Bewegung setzten. Es gelang dem Apostel zwar, letztere zum Schweigen zu bringen, aber da schoss der Mann den Pfeil gegen die Lampe ab, und Alles zerfiel in Staub. Paulus hätte gern die Bücher genommen, allein er musste mit leeren Händen umkehren.

Unter den Sagen, welche sich auf die kurz vor Christi Geburt geschehenen Wunder beziehen, ist besonders die von S. Maria in Ara coeli in Rom berühmt: Augustus liess einst, so heisst es, die Sibylle zu sich rufen, um sie über die göttlichen Ehren zu befragen, welche ihm der Senat bewilligt hatte. Jene antwortete, dass vom Himmel der König kommen werde, welcher ewig herrschen solle. Alsbald that sich der Himmel auf, und Augustus sah eine Jungfrau von wunderbarer Schönheit, einen Knaben im Arm haltend, auf dem Altare sitzen, und hörte eine Stimme, die rief: „das ist der Altar des Gottessohnes." Betend fiel er nieder und theilte später dem Senat das Gesicht mit. Auf dem Capitol aber, wo die Erscheinung stattgefunden hatte, wurde jene Kirche gebaut, die noch heute S. Maria in Ara coeli heisst. Die Sage findet sich schon vom achten Jahrhundert an bei byzantinischen Schriftstellern, in der „Legenda aurea", in den „Gesta romanorum", den „Mirabilia" und anderen damals viel gelesenen Büchern[1]). Die Kunst hat jene Sage mehrmals dargestellt, und auch noch nach dem zwölften Jahrhundert finden wir sie oft von den Schriftstellern erwähnt; Petrarca spricht von ihr in einem

1) Vgl. Massmann, Kaiserchr. III, p. 553 ff.; Piper, Mythol. I, 480 ff.

seiner Briefe [1]). Die Mirabilia führen neben derselben noch eine andere sehr ähnliche Sage an, welche sich auch in an deren Schriften aus derselben Zeit erhalten hat [2]): Neben seinem Palaste, da, wo die Tempel der Pietas und Concordia waren, stellte Romulus eine Bildsäule auf mit den Worten: „sie wird nicht eher fallen, als bis eine Jungfrau gebären wird." Da kam Christus, und die Bildsäule fiel zur Erde [3]). Die Erzählung wird auch von andern auf die Tempel der Minerva oder der Pax, welche bei Christi Geburt einstürzten, oder auf die „Salvatio Romae" so wie die darin enthaltene Weissagung auf Virgil bezogen. Wo Alexander Neckam von der Salvatio Romae spricht, fügt er hinzu: „Als der ruhmvolle Dichter gefragt wurde, wie lange die Götter jenen Bau schützen würden, antwortete er: ‚so lange, bis eine Jungfrau gebären wird'; da rief man ihm freudig Beifall zu und sprach: ‚Wol, so wird er ewig stehen'. Wie aber der Heiland kam, stürzte der Palast alsbald zusammen [4])." Mit der Einführung des Virgil verliert die Sage natürlich ihre ursprüngliche Bedeutung. Der Ausspruch des Romulus ist eine Prahlerei, welche die Zukunft zunichte macht; und Virgil's Worte haben, wenn man die Beziehung, in welcher der Dichter der Legende gemäss zur Sibylle stand, so wie seine Stellung unter den Propheten Christi bedenkt, den Werth einer Prophezeiung.

Ein noch nicht veröffentlichtes französisches Gedicht, von welchem sich eine Handschrift zu Turin befindet [5]), zeigt eine weitere Entwickelung dieser Virgillegende. Das Gedicht ist eine sonderbare Darstellung, die aus drei Compositionen zusammengesetzt ist, von denen zwei, „Vespasianus oder die Rache Jesu an den

---

1) Vgl. Piper, a. a. O. I, 485 ff.

2) Massmann, a. a. O. p. 554 ff.

3) Die Zeichen, die der Geburt Christi vorausgingen sind in den „Flores temporum" von Hermann Gigas so erzählt: „Fons olei Romae erupit; vineae Engaddi balsamum protulerunt; omnes sodomitae obierunt; bos et asinus ante praesepe genua flexerunt; idola aegypti corruerunt; imago Romuli cecidit; templum pacis corruit; mane tres soles reperiebantur et in unum paulatim jungebantur; meridie circulus aureus in coelo apparuit in quo virginem cum puero Caesar vidit, et mox insonuit: hic est arcus coeli." Die Varianten bei Massmann, a. a. O. 557 f.

4) De naturis rerum (ed. Wright) p. 310.

5) Cod. gall. XXXVI, s. Pasini, Catal. etc. II, p. 472. — Fol. 583. liest man: „Ces livres fu escris en l'an de l'incarnation MCCC et XI au mois de joing."

Juden" und „die Thaten der Lothringer" schon bekannt sind[1]). Zur Verbindung beider dient die Erzählung von den Thaten des heiligen Severin, welcher einerseits genealogisch mit Vespasian, andererseits mit Herois und Garin von Lothringen verknüpft ist. Aber der Verfasser hat sich damit nicht begnügt, sondern dem „Vespasian" ein langes Gedicht vorausgeschickt, welches mit der Schöpfung der Welt beginnt, alle Begebenheiten des alten und neuen Testamentes erzählt und mit dem Tode Christi endigt. Bei seiner heiligen Geschichte folgt er jedoch nicht der Autorität der Bibel, sondern hat eine rein phantastische Erzählung geschaffen, deren Grundlage die oben erwähnte Legende ist: Er lässt nämlich Virgil die ganze lange Geschichte selbst vortragen. In der einzigen mir bekannten Handschrift fehlt der Anfang, doch genügt das Vorhandene für unsere Zwecke. An Stelle des guten Octavian oder des Romulus tritt hier ein Kaiser Noirons li arabis auf, ein Gegenstück zu dem mittelalterlichen Ideale des Nero, ein Anbeter des Teufels und Muhammeds, der zu Ehren seiner Götter einen von Gold und Edelsteinen strahlenden Palast erbaut. Nachdem er dies gethan, ruft er den Virgil zu sich und frägt ihn: „Da du Alles weisst, so sage mir, wie lange mein Palast stehen bleiben wird?" Darauf Virgil: „Er wird stehen, bis dass eine Jungfrau gebären wird." — „Also wird er ewig bleiben, denn das wird niemals eintreffen". — „Und doch wird dem einst so sein". — Dreissig Jahre später wird Christus geboren, und Nero's Palast stürzt zusammen. Zornig lässt der Kaiser den Virgil rufen: „Du hast also gewusst, dass die Jungfrau gebären wird; warum hast Du es mir nicht gesagt?" Und da nun Virgil von dem neuen Glauben zu sprechen beginnt, erhebt sich ein Wortwechsel: Nero will nichts von jenem Glauben wissen. Endlich entschliesst er sich zu einem Kampfe mit Virgil, und es wird festgesetzt, dass der Sieger dem Gegner den Kopf abschlagen solle. Virgil nimmt den Vorschlag an, aber wünscht vorher noch einmal nach Hause zu gehen, um die Seinen, Hippokrates und seine weisen Freunde zu sehen. Er geht, ruft sie alle zusammen und erzählt ihnen seinen Fall. Hippokrates schlägt nun in seinen Büchern nach und sucht Alles zusammen, was sich auf das Erscheinen Christi bezieht. Er theilt es Virgil mit, und dieser, mit so unbezwinglichen Waffen

1) Die Hds. ist den beiden Herausgebern der „Thaten der Lothringer" Paulin Paris und Du Méril unbekannt geblieben. Eine Notiz davon gab Prost in der Revue de l'Est, 1864 p. 5—9.

ausgerüstet, entfernt sich voll Zuversicht. Nero bemerkt nun, dass der Kampf mit ungleichen Waffen geführt wird, sieht sein Ende voraus und gibt Virgil Aufschluss über sein eigenes Wesen. Er erzählt ihm die alte Geschichte von Lucibel oder Lucifer, von den empörten Engeln, die in Dämonen verwandelt sind, sagt, dass auch er einer von diesen sei, und spricht von ihrer Mission auf der Erde, von der Erbauung Babylons und anderen schönen Dingen. Virgil antwortet ihm stehenden Fusses mit der Erzählung der ganzen heiligen Geschichte von der Schöpfung der Welt an, und hier ergiesst sich nun die Redelust des Dichters in unzähligen Versen; von Virgil ist nicht mehr die Rede, und wir erfahren nicht einmal, wie der Zweikampf zwischen Nero und Virgil endet. Den Schluss bildet eine Scene, die in der Unterwelt spielt und in der Nero und Muhammed mit einander reden; man kann also daraus schliessen, dass Nero von Virgil enthauptet worden ist. — Man darf dieses Gedicht der Form wie dem Inhalte nach wol als ein wahres Muster von Einfältigkeit bezeichnen.

Mit diesen Phantastereien des französischen Troubadours lassen sich nun der deutsche „Reinfrit von Braunschweig [1])“, vermuthlich das Werk eines Zeitgenossen, so wie der „Wartburgkrieg [2])“ vergleichen. Wir ziehen die Sage aus beiden Gedichten, wie folgt, zusammen: — Auf dem Magnetberge oder Agetstein, der in den mittelalterlichen deutschen Gedichten oft erwähnt wird [3]), wohnte ein grosser Schwarzkünstler, ein Fürst von Griechenland oder Babylon, Namens Zabulon (d. i. Teufel), welcher das Erscheinen des Heilandes schon 1200 Jahre früher aus den Sternen gelesen hatte und nun alle seine Künste anwandte, dasselbe zu verhindern. Zu diesem Zwecke erfand er die Negromanzie und Astrologie und schrieb auch Bücher darüber. Zur Zeit als die 1200 Jahre fast verflossen waren, lebte aber der tugendhafte Virgil, welcher zum Wole der Menschen sich alles Besitzes entäussert hatte. Als dieser von jenem Zabulon erfahren hatte, schiffte er sich ein und kam zum Magnetberge. Hit Hilfe eines Ringes, in dessen Rubin ein

1) S. den Auszug des Reinfrit von Gödeke: Archiv des hist Vereins für Niedersachsen, N. F. 1849. p. 270 ff.

2) Simrock, Wartburgkrieg, p. 195 ff. 303. Vgl. v. d. Hagen, Briefe in die Heimath, III, p. 169 f. Genthe, Leben und Fortleben etc. p. 68 f.

3) Vgl. Cholevius, Gesch. d. deutsch. Poesie nach ihren antiken Elementen I, 96. Bartsch, Herzog Ernst, p. CXLVIII ff.

Geist in Gestalt einer Fliege eingeschlossen war, gelang es ihm, sich der Bücher und Schätze des Zauberers zu bemächtigen. Inzwischen waren die 1200 Jahre verflossen, und die Jungfrau gebar Jesus. —

So verband sich also die älteste Vorstellung vom Propheten Virgil mit der Sage vom Zauberer Virgil, welche den Dichter im Besitze eines Zauberbuches, aus dem er jene Künste schöpfte, darstellte [1]). Wir erkennen in demselben das Buch über die „ars notoria" wieder, welches nach Gervasius jener Engländer in Virgil's Grabe gefunden hatte, und welches hier zu dem Buche Zabulons geworden ist, wie es bei anderen Schriftstellern zu dem von Salomon verfassten Buch über Schwarzkunst wird, welcher ja in der Geschichte der Zauberei ebenfalls eine Rolle spielt. Im Wartburgkriege heisst es, dass Virgil jenes Buch Zabulons nur mit grosser Anstrengung erlangte [2]). — In andern Versionen steht die Sage aber auch in gar keiner Beziehung zu der Erscheinung Christi.

Ungefähr zu derselben Zeit erzählt „Enenkel" in seinem „Weltbuch", wie Virgil, jener „Sohn der Hölle [3])" sich seine ausserordentlichen Kenntnisse der Zauberei verschafft habe: Als er nämlich einst in einem Weinberge grub, stiess er den Spaten so tief in die Erde, dass er eine Flasche traf, in welcher zwölf Teufel eingeschlossen waren; während er sich noch über den Fund freute, fing einer der Teufel an zu reden und sagte, dass er ihm alle Geheimnisse lehren wolle, wenn er ihn befreie. „Erst lehrt mir sie", antwortete Virgil, „und dann will ich Euch befreien". So gaben ihm denn die Teufel Unterricht in der Magie, Virgil zerbrach die Flasche und liess die Geister frei. — Der in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts lebende Dichter **Heinrich von Müglin** erzählt dieselbe Begebenheit in einer dem **Reinfrit** sehr nahe kommenden Weise, ohne aber von dem Erscheinen Christi zu sprechen [4]): Virgil besteigt mit andern Gefährten in Venedig ein Schiff, um sein Glück zu versuchen und kömmt nach dem

---

1) Etwas Aehnliches erzählt die Sage vom Zauberer Heliodor und Petrus Barliarius.

2) „Wer gab dir Zabulones buch,
sage fürwert, wiser man.
Das Virgilius ûf den Agetsteine
mit grossen nôten gewan."

3) „Er was gar der helle kint" bei v. d. **Hagen**, Gesammtabenteuer, II, p. 513 ff.

4) Publicirt von **Zingerle** in Pfeiffer's Germania V, 369 ff.

Magnetberge [1]), dort findet er in einer Flasche eingeschlossen einen Geist, welcher ihm für den Preis der Freiheit einen Ort nennt, wo unter dem Haupte eines Todten ein Zauberbuch liegt. Es gelingt Virgil, dasselbe zu entdecken. Kaum aber schlägt er es auf, so kommen 80,000 Teufel heraus, welche ihm zu Diensten stehen, und durch welche er eine lange Strasse pflastern lässt. — Im fünfzehnten Jahrhundert erzählte Felix Hämmerlein [2]), wie ein Geist in der Hoffnung die Freiheit zu erlangen, dem Virgil zum Besitze des Zauberbuches Salomons verholfen habe; Virgil lässt also den Geist aus der Flasche heraus; da er aber sieht, welche Ausdehnung derselbe annimmt, glaubt er, es sei doch nicht gut, wenn ein Wesen dieser Art die Freiheit habe. Er stellt sich daher einfältig und sagt: „Du kannst gewiss nicht wieder in die Flasche hinein." Der Teufel sagt „Ja", Virgil entgegnet „Nein, Nein", bis endlich der Teufel sich klein macht und zeigt, dass er Recht gehabt hat. Kaum ist er wieder in der Flasche, so versiegelt Virgil dieselbe mit dem Siegel Salomons und lässt den Teufel für immer in der Flasche. In jener ihrem Ursprunge nach rabbinischen und muhammedanischen Sage von dem gefesselten Geiste, der dem Befreier seine Dienste anbietet, erkennt man eine Erzählung aus Tausend und eine Nacht wieder, welche der bekannten Geschichte vom „hinkenden Teufel" zu Grunde liegt. Wie auf Virgil, so wird aber auch dieselbe Erzählung auf Paracelsus angewandt und kehrt ausserdem noch heute in vielen Volksmärchen wieder [3]).

So durchwanderte also die Sage vom Zauberer Virgil alle romanischen wie germanischen Länder; ja, es gab keinen Schriftsteller, der sie nicht kannte, und da sie so reich an verschiedenen Begebenheiten und so berühmt war, eignete sie sich auch vortrefflich dazu, immer neuen Zuwachs in sich aufzunehmen; denn auch für die Berühmtheit einer Sage gilt das Wort „On ne prête qu'aux riches." Ein etwas mehr abstracter Ausdruck jener Vor-

---

1) Beim Antritt der Reise betet er inbrünstig zu Maria:
„Mariâ muter, reine meit,
bhut uns vor leit!
wir sweben ûf wildes meeres vlut,
got der soll uns bewarn."

2) De nobilitate, cap. 2, fol. VIII; vgl. Roth, a. a. O. p. 298.

3) Vgl. Dunlop-Liebrecht, p. 185—483. Grimm, Kinder- und Hausmärchen. 99. Du Méril, Etudes d'Archéol. p. 463. Jülg, Ardschi-Bordschi p. 70. Benfey, Pantschatantra I, 115 ff. Vernalecken, Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich, p. 262.

stellung von Virgil findet sich in einem merkwürdigen lateinischen Buche, welches zwar keine Virgilsagen erzählt, aber doch seines Inhaltes, wie des Ansehens wegen, das sich der Verfasser gibt, hierher gehört. Der Titel des Buches lautet: „Virgilii cordubensis philosophia[1])". Demnach wäre jener Virgil von Cordova ein arabischer Philosoph, und sein Werk zu Toledo im Jahre 1290 aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzt[2]). Aber der Verfasser war gewiss kein Araber und wusste noch weniger etwas von arabischen Studien, sonst hätte er einen arabischen Philosophen nicht Virgil und als seine Zeitgenossen Seneca, Avicenna, Averroes und Algazel nennen können. Der Verfasser ist vielmehr ein Charlatan, welcher durch Virgil's Namen und den Schein arabischer Weisheit auf seine Leser Eindruck machen wollte. Mit unglaublicher Dreistigkeit erzählt er am Anfange seines Werkes, dass alle grossen Gelehrten, die in Toledo zusammen kämen, bei ihren Verhandlungen ihn zu Rathe zögen, weil sie von seiner Kenntniss aller geheimen und verborgenen Dinge erfahren hätten, die er sich „durch die Wissenschaft der Schwarzkunst oder, wie andere richtiger sagen, durch „Refulgentia" angeeignet habe. Man bat ihn, nach Toledo zu kommen, aber er wollte nicht; und so begaben jene Wissbegierigen sich nach Cordova. Es werden nun in dem Buche alle die wichtigen Verhandlungen erörtert, die in Bezug auf den Grund aller Dinge, die Welt und Seele Statt fanden, so wie die bedeutenden Mittheilungen verzeichnet, welche der Autor jenen Philosophen macht, nachdem er bei Gelegenheit die Geister darüber befragt hat. Die Ars notoria nennt er eine heilige Wissenschaft, nur dem zugänglich, der rein von Sünde sei, und geschaffen von den guten Engeln, die sie dem Könige Salomo mittheilten[3]). Dieser nämlich

---

1) Publicirt von Heine in der Bibliotheca anecdotorum, seu veterum monumentorum ecclesiasticorum collectio novissima. Pars I. Lipsia 1848 p. 211 ff.

2) Hr. Dr. Steinschneider äusserte mir seine Zweifel über dies Datum und glaubte nicht, dass das Werk vor Raimondo di Pennaforte geschrieben sei.

3) „Et unus magister legebat de arte notoria quae est scientia sancta, et ita debet esse sanctus qui eam voluerit legere; similiter et audientes sancti et immaculati et sine peccato debent esse etc." p. 242. Die erfundenen Nachrichten, die der Autor in Betreff der Unterweisungen in der Ars notoria, Pyromantia, Negromantia und Geometria, die in Cordova von speciellen Lehrern ertheilt worden seien, gibt, sind im Amador de Los Rios für baare Münze genommen worden (Hist. crit. de la lit. españ. II, 159).

schloss die Geister in einer Flasche ein, mit Ausnahme eines Einzigen, welcher lahm war und nun die andern befreite. Zur Zeit, als Alexander nach Jerusalem kam, glückte es dem Aristoteles, der damals noch ganz unwissend und unbekannt war, die Bücher des Salomo zu entdecken, und erst von da an wurde er ein grosser Weiser. — Die Latinität dieses Werkes strotzt von grammatischen Fehlern, und der philosophische Inhalt desselben ist eine sonderbare Mischung von jüdischen, rabbinischen und christlichen Lehren, unter denen die von der Dreieinigkeit Gottes besonders hervorragt. Auf Virgil bezieht sich eigentlich nur der Name des Verfassers. Der Grund jedoch, weshalb sich derselbe „Virgil" nennt, liegt in der idealen Vorstellung vom Zauberer Virgil, wie ja auch die aus der Beziehung des Dichters zum grammatischen Studium hervorgehende ideale Vorstellung jenen nicht weniger sonderbaren Grammatiker dazu geführt hatte, sich „Virgil" zu nennen; und es ist in der That von Bedeutung, wenn man sieht, wie sich die Ergebnisse zweier so ganz verschiedener Entwickelungen in der Geschichte des Ruhmes Virgil's entsprechen, so dass der Name desselben nicht nur mehrmals von dem Wechsel der Cultur beeinflusst worden ist, sondern auch dieselbe so in sich aufgenommen hat, dass er geradezu zum Symbol und Repräsentanten derselben wird.

Nichts von dem, was das Volk einem Zauberer zuschrieb, blieb von der Sage dem Virgil erspart: nachdem einmal die Vorstellung vom Zauberer Virgil sich gebildet und Wurzel gefasst hatte, und der Kern der Sage bekannt geworden war, fanden sich alle Zuthaten von selbst ein. Wie alle guten Zauberer in Toledo studirt haben mussten, so auch Virgil, Gerbert u. A. Elinandus sagt: „Die Gelehrten gehen nach Paris, um die freien Künste, nach Bologna, um die Gesetze, nach Salerno, um die Arzneien, nach Toledo, um die Teufelskunst, und nirgendshin, um die guten Sitten zu studiren"[1]. Es war jedoch natürlich, dass die Berühmtheit des Zauberers Virgil, so wie der Umstand, dass dabei Neapel eine solche Rolle spielte, bewirkten, dass man nun, was den Ursprung der Schwarzkunst betraf, auch Neapel als Schwesterstadt Toledo's betrachtete[2]; und eben so unvermeidlich war es, dass die Romantik, in welcher

1) S. Tissier, Bibl. cisterc. VII, 257.

2) „De Toulete vint et de Naples qui des batailles sont les chapes à une nuit la Nigromance." La bataille des VII arts bei Jubinal, Oeuvres de Ruteboef II, 423.

sich so viele andere Zauberer begegneten, auch den Virgil mit einigen von diesen in Beziehung setzte. Im Parcival des Wolfram von Eschenbach ist der Zauberer Klinsor aus Terra di Lavoro gebürtig, und Virgil sein Vorfahr[1]). Auch an einer Berührung Virgils mit dem Zauberer Merlin hat es nicht gefehlt[2]). Die Sage hatte sich auf diese Weise aus einer einfachen Aufzählung von wunderbaren Werken, mit denen man Virgils Namen verknüpfte, zu einer Reihe von Begebenheiten umgestaltet, welche die Persönlichkeit des Zauberers Virgil charakterisirten und gleichsam die Elemente zu einer Biographie desselben abgaben. In der Image du Monde und Renart contrefait schloss ja schon, wie wir gesehen haben, die Erzählung mit dem Tode Virgils, und in der Image du monde ward der Dichter also beschrieben:

„Il fu de petite estature
maigres et corbes par nature,
et aloit la teste baissant,
toz jors vers terre resgardant:
Car coustume est de soutil sage
c'à terre esgarde par usage,"

ähnlich wie es im Dolopathos heisst:

„Virgile de poure estature
et petite personne estoit;
com philosophe se vestoit."

Ferner gibt es in der Virgilsage eine vereinzelte Gruppe von Erzählungen, die nur selten auf Virgil bezogen werden, sich niemals in einer Sammlung von Legenden finden, welche von der Zauberei Virgils berichten, und in denen der Name des Dichters ganz willkürlich und ohne inneren Zusammenhang von einem Compilator mit der Darstellung verwebt wird. Dies zeigt sich besonders in den „Gesta Romanorum", einem Repertorium, welches die verschiedensten Schicksale erfahren hat. Der, welcher an die Stelle eines „magister" in der Erzählung von der Bildsäule, die

---

1) „Sin lant heizt Terre de Labûr.
Von des nachkomn er ist erborn,
der ouch vil wunder het erkorn
von Napels Virgilius."
Parcival (Lachm.) p. 309.

2) Bei Bonamente Aliprando.

alle Uebertreter des Gesetzes anklagte[1]), den Namen Virgil's setzte, hatte gewiss dabei die „Salvatio Romae“ und den „Wunderspiegel“ im Sinne, und ebenso dachte der, welcher in der Erzählung No. 102 dem Geistlichen, der einem Ehemanne die Untreue seiner Gattin und deren Versuch, ihn durch Zauberkünste zu tödten, offenbart, den Namen Virgils gab, an den Zauberspiegel desselben. Besonders findet sich Virgil in die deutschen und englischen Texte der „Gesta“ eingeflochten, da, wo er in den ältesten Bearbeitungen noch nicht auftritt[2]), z. B. in der Erzählung vom Kaufmanne von Venedig. Diese Unbeschränktheit der Phantasie kann uns aber nicht überraschen, sondern beweist nur, wie bekannt die Sage vom Zauberer Virgil allen Erzählern war. Dieselben kannten Virgil aus der Sage als Erbauer der Stadt Neapel und schrieben ihm nun natürlich auch die Erbauung von anderen Städten und Gebäuden, besonders in Italien zu[3]), so die Häuser auf der Insel Ponza[4]) unweit Gaëta, oder die Gründung von Brescia[5]), letztere nach einem unedirten französisch-italienischen Gedicht.

---

1) Cap. 57 (Keller). Vgl. die Note von Brunet zum Violier des hist. rom. p. 129 f. Hierauf spielt auch eine von Francowitz (Flacius Illyricus) in seiner Sammlung: de corrupto ecclesiae statu (Basilea 1557) veröffentlichtes Gedicht an. Die Justitita sagt nämlich:

„En sic meum opus ago
ut Romae fecit imago
quam sculpsit Virgilius,
quae manifestare suevit
fures, sed caesa quievit
et os clausit digito;
numquam ultra dixit verbum
de perditione rerum
palam nec in abdito.“

2) Vgl. Wright, The political songs of England from the reign of John to that of Edward the II, p. 388.

3) Alardo da Cambrai sagt in dem „Diz des Philosophes“:

„Virgiles fu aprés li sages:
bien fu emploiés ses aages:
grant science en lui habonda;
mainte riche cité fonda.“

4) Ruy Gonzales de Clavijo (†1412) sagt von Ponza: „hay en ella grandes edificios de muy grande obra que fizo Virgilio.“ S. Ticknor, Hist. of spanish lit. I, 185.

5) Das Gedicht steht in einem Ms. (13. Jahrh.) der Marciana von Venedig, und heisst es da von Uggieri:

„Et albergò a un bon oster;
quel fo Virgilio qi la fondò primer“

Wir beschliessen diese Bemerkungen mit einer zwar wenig verbreiteten, aber beachtenswerthen Erzählung, welche die Virgilsage mit Julius Caesar verknüpft.

Die Römer glaubten im Mittelalter, dass die vergoldete Kugel auf dem Vaticanischen Obelisken die Asche Julius Caesar's enthielte[1]). Darauf beziehen sich die dem Marbod, Bischof von Rom, zugeschriebenen mittelalterlichen Verse, welche sich nebst der Legende in den Mirabilia finden:

„Caesar, tantus eras quantus et orbis,
Et nunc in modico clauderis antro[2]).“

Elinandus[2]) fügt zu dieser Inschrift in einer seiner Reden noch die folgenden dem Virgil zugeschriebenen Verse

„Post hunc quisque sciat se ruiturum
Et jam nulla mori gloria tollat[3]).“

hinzu. Nach einer im „Victorial“ des Gutierre Diaz de Games (15. Jahrh.) erzählten Sage wurde jener Obelisk von Salomon errichtet, welcher in der Kugel seine Gebeine beisetzen liess. Als Julius Caesar starb, ging Virgil nach Jerusalem und verlangte von den Juden das Denkmal. Diese glaubten, er treibe Spott mit ihnen, und versprachen ihm dasselbe, vorausgesetzt, dass er ihnen täglich, bis dass der Obelisk in Rom angekommen wäre, eine gewisse Summe auszahle. Aber Virgil bewirkte durch seine Zauberkünste, dass der Obelisk in einer Nacht von Jerusalem nach Rom kam, und so setzte man die Gebeine Caesar's an Stelle der des Salomon in der Kugel bei[4]).

---

d. h. er gründete die Stadt Besgora, die, wie aus den Toskanischen Uebersetzungen hervorgeht, Brescia ist. Ich verdanke diese Notiz meinem gelehrten Schüler Prof. Rajna, welcher im Begriffe ist, eine Arbeit über das Gedicht zu publiciren.

1) Vgl. Gregorovius, Gesch. d. St. Rom III, 557 und Massmann, Kaiserchronik III, p. 537 ff. Dolce (Op. burt. del Berni I, parte II, p. 271) sagt mit Anspielung darauf:

„Non la Guglia, ov' è il pomo che accogliea
Il cener di chi senza Durlindana
Orbem terrarum si sottomettea.“

2) Var: „At nunc exigua clauderis urna.“

3) Bei Tissier, Bibl. patr. cisterc. VII, 222.

4) Vgl. „Bruchstücke aus den noch ungedruckten Theilen des Victorial von Gutierre Diaz de Games“ hrsg. v. L. G. Lemcke, Marb. 1865 p. 17 ff. Le Victorial par Gutierre Diaz de Games trad. de l'espagn. par

Diese ziemlich vereinzelten Bruchstücke der Sage liefern keinen besonderen Beitrag zur Schilderung des Zauberer's Virgil, und man würde ohne Nutzen eine Sammlung sämmtlicher, derartiger Beispiele veranstalten. Allein das Bild, welches wir bis jetzt aus der Betrachtung der Sage gewonnen haben, ist noch nicht abgeschlossen, wenn man bedenkt, dass eine der Romantik so vertraute Figur doch unmöglich ohne Beziehung zu dem schönen Geschlecht bleiben konnte; und so wenden wir uns denn jetzt zu dieser Seite der Sage.

Achtes Capitel.

Diejenigen, welche behaupten, dass das Weib dem Christenthum und Ritterthum besonders zu Danke verpflichtet sein müsse, geben sich einer Täuschung hin, welcher die geschichtlichen Thatsachen durchaus nicht entsprechen. Es haben mich zwar einige Kritiker darauf aufmerksam gemacht, dass ich hier der allgemeinen Anschauung entgegentrete, ohne die meinige hinreichend zu begründen. Allein meine Ansicht ist das Ergebniss eingehendster Studien, und ich behalte mir vor, an einem passenderen Orte ausführlicher auf diesen Gegenstand zurückzukommen. Das Ideal der heiligen Jungfrau wie der Dame der romantischen Dichter sind Schöpfungen, welche man mit der sittlichen Ordnung nicht vereinbaren kann. Was sollte wol aus der Menschheit werden, wenn jedes Weib eine heilige Therese oder eine Isolde wäre, zwei Gestalten, die, so verschieden sie sind, für die Gesellschaft gleich verderblich wären, weil sie die Grundlage derselben, die Familie vernichteten. Die Menschheit hatte eine unerschöpfliche Kraft nöthig, um gegen diese beiden mächtigen Prinzipien anzukämpfen; das eine derselben hätte aus der Welt eine Einöde geschaffen, in der nur noch das Individuum lebte, das andere ein Narrenhaus, neben dem weder Moral noch Gemeinsinn hätte bestehen können. Auf der einen Seite feierten die Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller das Coelibat als den einzigen Stand, in welchem der Mensch zur Vollendung gelange. Eine solche Lehre aber ist nicht allein unvernünftig, sondern unsittlich, weil egoistisch, denn sie setzt die Vervollkommnung des Menschen in offenen Widerspruch mit den

---

le C[te] A. de Circourt et le C[te] de Puymaigre, Paris 1867 p. 39 f. 542 f. Dieselbe Erzählung bei d'Outremeuse, Le myreur des hist. I. p. 243 (ed. Borgnet, Brux. 1864). Auch Rabelais spielt darauf an, da, wo er sagt (II c. 33): Pour ce l'on feit dixsept grosses pommes de cuivre, plus grosses que celle qui est à Rome à l'aiguille de Virgile."

natürlichen Gesetzen der menschlichen Gesellschaft, ja, sie stellt die Existenz der Menschheit selbst in Frage. Wer das Mittelalter kennt und sich jene ganze Schaar von Autoritäten vergegenwärtigt, die bei jeder Gelegenheit die Ehe und das Weib durch Rede, Schrift und Beispiel in Misscredit zu bringen suchen, dem muss die Heiligsprechung der Ehe geradezu als ein Hohn auf das Christenthum erscheinen. Auf der anderen Seite trieb aber das Ritterthum, welches die ehelichen Bande auflöste und dem Weibe die Grundlage seiner Würde, die Ehrbarkeit und Achtung vor sich selbst entzog, zu ganz denselben für die Gesellschaft tödtlichen Folgen. So kam es, dass trotz einiger reiner Frauengestalten der christlichen Legende, trotz des dem weiblichen Geschlechte bei Turnieren, Liebeshöfen und in Romanen gestreuten Weihrauches, das Weib zu keiner anderen Zeit schändlicher beleidigt, verspottet und erniedrigt worden ist, als im Mittelalter, und zwar in den erwähnten theologischen Schriften in gleicher Weise, wie in den Gassenliedern. Eine unglaubliche Menge von meist trivialen und schmutzigen Anekdoten trugen zu dieser Erniedrigung des Weibes bei, und was unglaublich klingt, derartige Erzählungen finden sich nicht blos in Unterhaltungsschriften sondern auch in den Repertorien der Prediger, welche dieselben von der Kanzel herab vortrugen, scheinbar um eine Moral daraus zu ziehen, in Wahrheit jedoch oft auch nur um die Lacher auf ihrer Seite zu haben[1]. Wer derartige Repertorien kennt, wird den unwilligen Ausruf Dante's verstehen:

„Ora si va con motti e con iscede
A predicare, e pur che ben si ride,
Gonfia il cappuccio, e più non si richiede."

Eine solche erniedrigende Anschauung zeigt auch der Theil der Virgilsage, welcher sich auf das Weib bezieht. In der ältesten und bekanntesten Erzählung vom verliebten Virgil tritt der Dichter in ein Verhältniss zu einer jungen römischen Kaiserstochter; die Gluth seines Herzens aber findet keine Erwiderung, und seine grausame Geliebte erlaubt sich sogar, den grossen Mann zu verspotten. Sie stellt sich nämlich, als ob sie seinem Flehen Gehör gäbe, und schlägt ihm vor, sich bei Nacht in einer Kiste an das Fenster des Thurmes, in welchem sie wohnt, empor ziehen zu

1) Vgl. Graesse, Gesta Romanorum, II, p. 289. Du Méril, Poésies populaires latines du moyen-âge, p. 315.

lassen. Virgil geht jubelnd auf den Vorschlag ein, legt sich in die Kiste und fühlt, wie dieselbe emporgehoben wird. So geht die Reise bis zu einem gewissen Punkte ganz gut, als das Gefährt plötzlich auf halbem Wege anhält und bis Tagesanbruch stehen bleibt, wo denn das laute Gelächter des römischen Volkes ausbricht, welches die ehrbare Persönlichkeit Virgil's in einer so schwankenden Situation sieht. Doch damit ist die Geschichte noch nicht zu Ende. Virgil, welcher endlich wieder festen Boden unter seinen Füssen findet, wäre hart bestraft worden, wenn er sich durch seine Kunst nicht der Strafe zu entziehen gewusst hätte. Aber die Schmach, die man ihm angethan, war unverzeihlich, und er sann auf schreckliche Rache: Er bewirkte deshalb, dass plötzlich alles Feuer in Rom erlosch, und machte bekannt, dass, wer neues haben wollte, es unter der Kaiserstochter finden würde, und zwar müsse ein Jeder für sich selbst hingehen, um es zu holen, da sich das Feuer nicht mittheilen lasse. So geschah es in der That: Die Kaiserstochter ward auf öffentlichem Platze in einer nicht näher zu beschreibenden Position ausgestellt und musste sich die Strafe gefallen lassen.

Diese Erzählung besteht aus zwei verschiedenen Theilen, die sich auch getrennt von einander finden, der Verspottung des Dichters und der Rache der Prinzessin. Als Magier tritt Virgil eigentlich nur in dem letzten Theile auf, während der erste gleich zahllosen anderen, der profanen wie der heiligen Geschichte, der Ueberlieferung des Alterthums oder auch der reinen Sage entlehnten Erzählungen des Mittelalters die Idee zur Anschauung bringen will, dass keine Mannesgrösse an die Bosheit des Weibes heranreiche. Adam, David, Simson, Hercules, Hippokrates, Aristoteles und eine Menge anderer erlauchter Geister figurirten in der Liste derer, welche der Schlauheit des Weibes zum Opfer fielen. Wenn also schon Hippokrates und Aristoteles ihren Namen für solche Fabeleien hergeben mussten, so verstand sich das für Virgil, dessen Weisheit noch besonders berühmt war, eigentlich ganz von selbst. Als Beleg dafür mögen die folgenden französischen Verse eines Anonymus dienen:

„Par femme fut Adam deceu
et Virgile moqué en fu,
David en fist faulx jugement
et Salemon faulx testament;
Ypocras en fu enerbé,

Sanson le fort deshonnoré;
femme chevaucha Aristote,
il n'est rien que femme n'assote [1])."

Eustache Deschamps (14. Jahrh.) sagt:

„Par femme fu mis à destruction
Sanxes li fort et Hercules en rage,
ly roy Davis à redargucion,
si fut Merlins soubz le tombel en caige;
nul ne se puet garder de leur langaige.
Par femme fut en la corbaille à Romme
Virgile mis, dont ot moult de hontaige.
Il n'est chose que femme ne consumme [2])".

Später liess Bertrand Desmoulins in seinem Rosier des Dames die Wahrheit also sprechen:

„Que fist à Sanson Dalida
quant le livra aux Philistins,
n'à Hercules Dejanira
quant le fict mourir par venins?
une femme par ses engins
ne trompa-elle aussi Virgile
quant à uns panier il fut prins
et puis pendu emmy la ville [3])?"

---

1) Aus einem Berner Manucript, mitgetheilt von Chabaille, Li livres dou Tresor par Brunetto Latini, p. XVI. Uebrigens fällt auf, dass Brunetto wo er (lib. II, p. 2 cap. 89) von dem Unheil, das die Weiber angerichtet haben, redet, zwar Adam, David, Salomon, Simson, Aristoteles und Merlin, aber nicht Virgil erwähnt.

2) Aehnlich die von Milà y Fontanals (De los trovatores en España p. 435) citirten Verse des Pan de Bellviure:

„Por fembre fo Salomó enganat
lo rey Daviu e Samssó examen,
lo payra Adam ne trencá 'l mandament
Aristotil ne fon com ancantat,
e Virgil, fou pendut en la tor,
e sent Joan perdé lo cap per llor
e Ypocras morì per llur barat."

3) S. Recueil de Poésies franç. des XV et XVI siècles réunies et annotées par Anat. de Montaiglon, V, p. 195. Montaiglon citirt dabei noch andere französische Verse aus dieser Epoche, die sich auf das Abenteuer Virgil's beziehen, aus Gracian Dupont, der Nef des Princes und dem Débat de l'homme et de la femme.

Zahllos sind die Belege für diese Anschauung, welche in der satirischen, moralischen und komischen Poesie der europäischen Literatur vom dreizehnten bis sechzehnten Jahrhundert geradezu einen Gemeinplatz bildet[1]). Von Aristoteles erzählt eine orientalische Darstellung, dass er sich seiner Geliebten zu Gefallen dazu verstanden habe, einen Sattel zu tragen[2]), und nach einem Fabliau[3]) musste Hippokrates ganz dasselbe erleiden, was man später nur dem Virgil zuschrieb[4]). Ohne den Namen beider Männer kömmt die Geschichte aber auch noch in einer Novelle des Fortini[5]),

---

1) Wir dürfen auch den berühmten Heinrich von Meissen (Frauenlob) nicht übergehen der die Schlachtopfer weiblicher List der Reihe nach aufzählt:

> „Adam den ersten menschen betroug ein wip
> Samsones lip
> wart durch ein wip geblendet etc.“

und auch den Virgil nicht vergisst:

> „Virgilius
> wart betrogen mit valschen sitten.“

Aber der galante Frauenlob, der sonst mit Recht diesen Namen führte, sieht darin nur die Aufforderung, die Launen seiner Schönen geduldig zu ertragen. Vgl. v. d. Hagen, Minnesinger, III, p. 355.

2) Barbazan-Méon, Fabliaux, III, 96; Le Grand d'Aussy, Fabliaux, I, 214. V. d. Hagen, Gesammtabenteuer, I, LXXV ff.; Benfey, Pantschatantra I, 461 ff. — Die Anekdote kehrt auch in dem zum Gebrauche der Prediger compilirten Promptuarium exemplorum wieder. Vgl. Du Méril, Mélanges p. 474.

3) Le Grand d'Aussy, Fabliaux, I, 232 ff. meint, dass der Name des Hippokrates in dieser Erzählung älter als der des Virgil sei. In dem französchen Roman vom h. Graal ist das Abenteuer von Hippokrates erzählt, die Rache ist aber anders, insofern Hippokrates bewirkt, dass sich seine Schöne zur Strafe in einen abscheulichen Zwerg verlieben muss. Vergl. Paulin-Paris, Les romans de la table ronde I, 246 ff.

4) Auch diese Erzählung stammt wol aus dem Orient, wenngleich sich bis jetzt in der orientalischen Literatur noch nichts Aehnliches gezeigt hat. Mit den tartarischen Novellen des Gueulotte, mit denen Hagen und andere die Geschichte haben zusammenbringen wollen, hat sie doch nur eine sehr entfernte Aehnlichkeit.

5) „Un pedante credendosi andare a giacere con una gentildonna si lega nel mezzo perchè ella lo tiri su per una finestra; resta appiccato a mezza via: dipoi messolo in terra con sassi e randelli gli fu data la corsa.“ Fortini, Novelle 5. Hagen und Roth wollen damit die Novelle VIII, 7 des Decameron und eine Stelle des Philocopus (p. 283. Sansovino) in Beziehung bringen. Aber gerade in der Hauptsache stimmt der Vergleich nicht.

so wie in einem deutschen[1]) und französischen noch heute bekannten Volksliede vor[2]).

Der zweite Theil der Erzählung taucht in der europäischen Literatur schon zwei Jahrhunderte früher auf, bevor man denselben auf Virgil bezogen hatte, z. B. in einem alten Texte von den „Acta“ des Thaumaturgen S. Leo[3]), welcher im achten Jahrhundert in Sicilien lebte. Diese Acta sind aus dem Griechischen übersetzt, und die Erzählung stammt gewiss aus dem Orient. In der That findet sich dieselbe mit einigen Abweichungen in einer persischen, von Defrémery[4]) übersetzten Geschichte von den mongolischen Khans Turkestans und Transoxiana's, wie auch in einer, einem arabischen Sprichwort zu Grunde liegenden Anekdote[5]), die sich dann unter den Byzantinern verbreitet haben wird. In einer neugriechischen Schrift aus dem vorigen Jahrhundert finden wir beide Theile mit einander vereinigt und auf den Kaiser Leo den Philosophen bezogen[6]). Auf Virgil wurde der zweite Theil eher als der erste angewandt, und zwar scheint das älteste Beispiel dafür das bereits citirte Gedicht des Troubadours Giraud de Calançon (nicht später als 1220) zu sein, welcher unter anderen Thaten

---

1) Aus dem 15.—16. Jahrh. unter dem Titel: „Der Schreiber im Korb“, bei Simrock, die deutschen Volksbücher, VIII, 396. Vgl. v. d. Hagen, Gesammtabenteuer III, CXLIII und Uhland, Schriften IV, 512 ff.

2) De Puymaigre, Chants populaires recueillis dans le pays messin, p. 151 f.

3) Acta Sanctorum. Feb. III, 225. In der englischen Version des Volksbuches über Virgil heisst es dagegen von diesem, dass er in der Kaiserstochter, die eben auf der Strasse ist, die Vorstellung erweckt, als ob sie im Wasser stehe und sich daher das Kleid hoch aufnimmt. Vgl. Genthe, Leben und Fortleben des P. Virgilius Maro als Dichter und Zauberer p. 56. Die Anekdote findet sich auch in der Sage vom Zauberer Heliodor: „alias (mulieres) iter facientes, falsa fluminis specie objecta, indecore nudari compulit, et per siccum pulverem quasi aquam inambulare. Vgl. Liebrecht, Orient und Occident I, 131. Ebenso macht mich Liebrecht auf eine gleiche arabische Sage aufmerksam bei De Hammer, Rosenöl, I, 102. Vgl. auch Weil, Biblische Legenden der Muselmänner, p. 267.

4) Journ. asiat., IV. sér. 19, 85 ff.; Liebrecht in der Germania X, 414 ff.

5) Freytag, Arabum proverbia II, 445, No. 124.

6) Liebrecht, Neugriech. Sagen in der Zeitschr. f. deut. Philol. v. Höpfner u. Zacher, II, p. 183.

Virgils auch von dem Feuer berichtete, „das er auszulöschen wusste" („del foc que saup escantir"). In der „Image du monde" wird der ganze zweite Theil ohne den ersten erzählt. Es wäre indess nicht unmöglich, dass man diesen unabhängig von jenem mit Virgil zusammengebracht hätte, noch bevor die Idee vom Zauberer Virgil entstand. Virgil tritt darin nur als ein weiser Mann auf, was gerade die Erzählung als Novelle komischer, als Beispiel massgebender macht. Der zweite Theil lässt deutlich erkennen, dass er an den ersten nur angeflickt worden ist: Virgil zeigt sich darin als mächtiger Zauberer, während er im ersten Teile der Verspottung ahnungslos unterliegt.

So vereinigt begegnet nun die Erzählung in einer lateinischen Handschrift aus dem dreizehnten Jahrhundert[1]) und in der Weltchronik von Jans Enenkel[2]), ferner im Renart contrefait und in vielen, besonders deutschen und französischen, aber auch englischen, spanischen und italienischen Schriften des vierzehnten bis sechzehnten Jahrhunderts; unabhängig von den Darstellungen, in denen das Factum zugleich mit anderen Virgilsagen berichtet wird, erwähnen die meisten dasselbe in spasshaften wie ernsten Declamationen über das Weib und die fleischlichen Sünden. Der Spanier Jean Ruiz de Hita (1313) erzählt es bei Gelegenheit des „Pecado de Luxuria." In den Zeiten Ferdinand's und Isabellen's, als Diego de Santo Pedro in seinem „Carcel de amor" im Interesse des Weibes es aussprach, dass „uns die Weiber mit den theologischen, wie den Cardinal-Tugenden beschenken und uns mehr als die Apostel zu Katholiken machen", ward die Virgilanekdote zum Spott der Weiber in einem spanischen Gedichte citirt, dessen Titel sich nicht angeben lässt[3]). Im Bunde mit der Moral tritt die

1) Du Méril, Mélanges p. 430.

2) V. d. Hagen, Gesammtabenteuer II, 515 ff.; Massmann, Kaiserchronik III, 455 ff.

3) „Canconiero de obras de burlas provocantes a risa" p. 152. Ausserdem sind hier noch als bezüglich auf die Sage zu erwähnen: das französische Gedicht „Le bâtard de Bouillon" (vgl. Hist. litt. de la Fr. XXV, 613); eine anonyme Chronik der Bischöfe v. Lüttich. (De Sinner, Catal. cod. bibl. bern. II, 149); Symphorien Champier, De claris medicinae scriptoribus, tractat. 2; Martin Franc „Champion des dames" fol. CIV; eine Hds. und die alte Ausgabe des Lanzelot in Prosa (Hagen, Gesammtabenteuer III, p. CXL); Reinfrit v. Braunschweig. (Hagen, a. a. O. p. CXL. Das Weib heisst hier Athanata); ein altdeutsches Lied,

Erzählung nicht nur in der Literatur[1]) bis zum Uebermass auf, sondern ward auch in der Kunst in Marmor, Holz und Elfenbein dargestellt, und musste sogar in den Kirchen die Augen der Gläubigen ergötzen[2]). Auch in Gemälden und Holzschnitten hat sie ihren Ausdruck gefunden und zählt berühmte Künstler wie Lucas von Leyden, Georg Pencz, Sadeler, Hopfer, Sprengel u. A. zu den Urhebern derselben[3]).

Unter den Italienern scheint, abgesehen von Aliprand, von welchem weiter unten die Rede sein wird, die Erzählung von Sercambi (1347—1424) in seiner unedirten Chronik zuerst auf Virgil angewandt worden zu sein[4]). Die Geschichte war so bekannt, dass man sogar einen der Thürme Roms als Ort der Handlung bezeichnete. Nur so erkläre ich mir den „Torre di Virgilio" benannten Thurm der Frangipani[5]), so wie die in der deutschen

---

welches anfängt: „Her Vilius von Astronomey ze schule gie" (Hagen, a. a. O. p. CXLI); Hawes, Pastime of pleasure, c. XXIX; Gower, confessio amantis, l. VIII, fol. 189; die spanische Tragikomödie „La Celestina", 7. Act; Der „Corbacho" des Erzpriesters Talavera; Diego Martinez im Canconiere de Baena ed. Michel, II, p. 29; Diego de Valencia, ebenda p. 87; der „Romance de don Tristà" bei Michel, Tristan, II, p. 302 ff. u. s. w.

1) Ein Metzer Chronist, Philipp v. Vigneulles beschreibt ein Fest, das in Metz statt fand, bei dem zu Ross und Wagen David, Alexander, Karl der Grosse, Arthur, Salomon etc. auftraten und fügt dann hinzu: „pareillement estoit en l'ung d'iceux chariots le saige Virgile qui pour femme pendoit à unè corbeille." S. Puymaigre, Chants populaires recueillis dans le pays messin, p. 153 und desselben „Les vieux auteurs castillans" Bd. II, p. 59.

2) L. Langlois, Stalles de la cathédrale de Rouen, p. 173; De la Rue, Essais historiques sur la ville de Caen, p. 97 ff.; Montfaucon Ant. expl. Bd. III, Pars III p. 356.

3) Vgl. Bartsch, Peintre graveur, No. 16, 51, 87, 88, 136; Graesse, Beiträge p. 35 ff; Bekker und von Hefner, Kunstwerke und Geräthschaften des Mittelalters und Renaissance, erste Lieferung. Auf die Geschichte von dem ausgelöschten Feuer bezieht man ohne Grund ein Bild Malpicci's, gestochen von Andreani in der „Iconogr. des estampes à sujets galants" par M. le C. D'I... (Genève 1868) p. 501. — Auch die Erzählung von Aristoteles und Phyllis ward in einigen Kunstwerken dargestellt. Vgl. Benfey, Pantschatantra I, 462.

4) „Novella inedita di Giovanni Sercambi." Lucca 1865 (in 30 Exemplaren gedruckt) und wiederholt von D'Ancona, Novellè di Giovanni Sercambi" Bologna, 1871 p. 265 ff.

5) Marangoni, Memorie dell' anfiteatro romano, p. 51.

Version der Mirabilia des fünfzehnten Jahrhunderts und in einer deutschen gleichzeitigen Schrift über die sieben Hauptkirchen Roms eingeflochtene Anekdote[1]). Berni erwähnt auch[2]) unter den Alterthümern, welche von den Pilgern gesehen werden müssen:

„. . la torre ove stette in due cestoni
Virgilio spenzolato da colei"

Aeneas Silvius citirt in seinem Gedichte: „De Euryalo et Lucretia" (1440) den ersten Theil der Begebenheit als moralische Ermahnung, während derselbe in der „Murtoleide" die Stelle einer Verwünschung einnimmt:

„Possa come Virgilio in una cistola
Dalla fenestra in giù restar pendente."

In dem alten italienischen Gedichte „Il padiglione di Carlomagno" heisst es:

„Ancora sinede Aristotil storiare
E quella femmina che l'ingannò,
Che come femmina lo facea filare
E come bestia ancor lo cavalcò,
E'l morso in bocca gli facea portare,
E tutto lo suo senno gli mancò;
Da l'altra parte Virgilio si mirava
Che nel cestone a mezza notte stava[3])".

Und so findet sich die Erzählung noch in vielen anderen italienischen Texten des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts. Unedirt ist bis jetzt eine „Canzone morale in disprezzo d'amore[4])", welche sich in einer Handschrift aus dem fünfzehnten Jahrhundert in der Magliabecchiana zu Florenz findet. Hier gesellt sich zu Jupiter, Aristoteles, Salomon u. s. w. gleichfalls Virgil:

„Lett' hai d'una donzella che ingannava
Virgilio collocato in una cesta,
E fuor della finestra
Attaccato lasciollo in fino a giorno."

---

1) Massmann, Kaiserchr. III, 454.

2) „Il primo libro delle opere di M. Francesco Berni e di altri." (Leiden 1823) Thl. I, p. 147.

3) Diese Octave, die sich in allen Ausgaben findet, soll nach Prof. Rajna ebenso wie eilf oder zwölf andere in der Hds. fehlen. Die älteste bekannte Ausgabe ist aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhundert.

4) Cod. 40, Pal. II f. 140b—141b. Mitgetheilt durch Rajna. Das dem Liede vorausgehende Gedicht trägt den Namen des Guido da Siena, der aber ausgestrichen ist. An seine Stelle trat der Name: Messer Bartolomeo da Castello della Pieve.

In einem noch nicht herausgegebenen Gedichte gegen die Liebe (aus derselben Zeit) heisst es:

„E tu Virgilio parasti le botte
Che sanno dar le donne a' loro amanti,
Tu ti pensasti rimetter le dotte
Con colei che ti fea inganni tanti.
A casa sua tu andasti una notte
. . . .
Fatto lo'mposto cenno, ella fu presta,
E pianamente aperse la finestra.
Con una fune una cesta legoe,
Per dimostrare di farti contento,
E fuor della finestra la mandoe
Dove tu eri e tu v'entrasti drento;
Tirotti a mezza via e poi t'appiccoe
A un arpion per tuo maggior tormento
e finoal giorno istesti appiccato,
Dal popolo e da lei fosti beffato[1]."

In dem „Contrasto delle donne" des Antonio Pucci[2]) geschieht ebenfalls des Virgil Erwähnung:

„Diss una che Virgilio avia 'n balía:
— Vieni stasera, ed entra nella cesta
E collerotti a la camera mia. —
Ed ei v'entrò, ed ella molto presta
Il tirò su; quando fu a mezza via
Il canape attaccò, e quivi resta;
E la mattina quando apparve il giorno
Il pose in terra con suo grande scorno.
Risp. Virgilio avea costei tanto costretta
Per molti modi con sua vanitade
Ch'ella pensò di farli une beffetta
A ciò che correggiesse sua retade;

1) Das mir von d'Ancona mitgetheilte Gedicht in einer Hds. des Herrn Guasti beginnt: „Or mi posso doler di te Tubbia" und endigt: „E tu ti goderai col tuo marito." Der 6. Vers der ersten Octave fehlt in der Hds.

2) Herausgegeben von d'Ancona im Propugnatore, 1870, I, 417 f. die erste Ausgabe von Brunet (IV, p. 121) ist sehr selten, und ohne Namen des Verfassers.

E fe' quel che tu dì non per vendetta
Ma per difender la sua castitade;
Ver' è che poi, con sua grande scienza,
Fece andar sopra lei aspra sentenza."

Also auch die italienische Dichtkunst jener Zeit wählte sich diese Begebenheit zum Stoffe für ihre Dichtungen. Der Holzschnitt eines unbekannten Verfassers aus der altitalienischen Schule trägt unter der Darstellung derselben Anekdote folgende, dem Pucci entlehnte Verse:

„Essendo la mattina chiaro il giorno
Il pose in terre con suo grande scorno;
Ver' è che poi, con sua gran sapienza;
Contr' a costei mandò aspra sentenza [1])."

Ein Bild des Perin del Vaga, welches die Scene der Rache darstellte, hat E. Vico in einem Stiche reproducirt, der die Unterschrift trägt: „Virgilium eludens meritas dat foemina poenas. Roma 1542 [2])." Eine Handschrift der „Trionfi" des Petrarca in der Laurenziana weist in einer Miniatur vier Schlachtopfer des Liebesgottes nach: den spinnenden Hercules, den geschorenen Simson, Aristoteles mit dem Sattel und Virgil in der Kiste [3]).

Der zweite Theil der Novelle kömmt in einem der zahlreichen italienischen Volksbücher vor, die noch fortwährend gedruckt werden, wird aber hier freilich nicht auf Virgil, sondern auf Pietro Barliario (nicht Pietro Abelardo, wie einige meinten) bezogen [4]), welcher

---

1) In der Dresdner Sammlung; beschrieben von Graesse, Beiträge, p. 35 f.

2) S. Bartsch, 46 und „Iconographie des estampes etc." p. 733.

3) Cod. Strozz. No. 174. Man sieht Virgil in einer Kiste schwebend (ohne den Thurm) und vor ihm die Prinzessin.

4) Das Gedicht führt den Titel: „Vita conversione é morte di Pietro Barliario nobile salernitano e famosissimo mago, composta da Filippo Cataloni romano." Lucca. — Eine andere Redaction des Gedichtes, jedoch ohne die citirte Episode trägt den Titel: „Stupendo miracolo del crocifisso di Salerno con la vita e morte di Pietro Bailardo famosissimo mago, opera nuova per consolazione dei peccatori posta in ottava rima e data in luce da Luca Pazienza, napoletano." Lucca, 1799. Beide Ausgaben besitzt Prof. d'Ancona. — Man glaubt, dass dieser Pietro Barliario (auch Bailardo oder Baialardo) sich mit Alchymie beschäftigt habe und darum für einen Zauberer galt, sowie dass er als Mönch unter den Benedictinern von Salerno am 25. März 1149 starb. Mazza will sein Grab

wie Virgil in mehr als einer Hinsicht die Erbschaft des alten Zauberers Héliodor antrat:

„Adirato si parte indi comanda
A'demoni che tosto abbiano spento
Tutto il fuoco che fosse in ogni banda,
Fosse da loro estinto in un momento.
Onde per compir l'opera nefanda
La donna fò pigliar con gran tormento,
E in piazza fu portata di repente,
Nuda, parea che ardesse in fiamme ardente.
Correa il popol tutta in folta schiera
A provveder di fuoco le lor case.
Fra le piante di quella in tal maniera
Sorgea la fiamma, onde ciascun rimase.
E l'uno a l'altro darlo invano spera
Chè presto si smorzava; intanto sparse
La Dea ch' ha cento bocche un gran romore
E l'avvisonandò al governatore.“

Diese, ausserhalb Italiens entstandene Erzählung war aber nicht die einzige, welche den Zauberer Virgil mit dem schönen Geschlechte in Verbindung setzte. — Einige Ueberreste antiker Vorstellungen der griechisch-römischen wie der orientalischen Welt, mehr aber noch die nationalen Gebräuche der erobernden deutschen Barbaren verbreiteten im Mittelalter selbst in den Ländern einer feineren Cultur wie Italien die Idee und Anwendung der Gottesurtheile, wobei die Gottheit durch ein Wunder die Wahrheit offenbaren sollte. Bei der geringen Achtung, welche das Weib genoss, galten auch sie für ein Mittel, den Lebenswandel des schönen Geschlechts auf die Probe zu stellen[1]. Noch fruchtbarer indess, als die Phantasie der Eifersüchtigen, die nicht müde wurden, alle nur möglichen Arten von Proben aufzufinden, war die Phantasie der Novellisten, Moralisten und Romanschreiber, welche zum Be-

---

gesehen und darauf gelesen haben: „hoc est sepulcrum m. magistri Petri Barliari.“ S. Urbis Salernitanae historia p. 33 f. (bei Graev. et Burm., Thes. IX, 4). Vgl. De Renzi, Storia della medicina in Italia, II p. 118. Das neapolitanische Volk schreibt dem Barliario die Brücke des Caligula zu; s. Ampère, L'empire romain à Rome. II, 9.

1) S. die reiche Aufzählung bei Du Méril, Einleitung zu „Floire et Blanceflor“ p. CLXV ff.

weise, dass die weibliche List sich selbst dem strengsten Gottesurtheil zu entziehen wisse, die verschiedenartigsten Anekdoten ersannen. Hierbei fand sich Europa ganz im Einklange mit dem Orient, wo die Lage des Weibes die allerniedrigste war, und von wo man auch die schändlichsten Erzählungen der Art herübernahm.

Mit einer derselben, welche gleich bekannt im Orient wie Occident war, wurde auch der Name Virgil's verflochten, und zwar in ähnlicher Weise wie bei der Geschichte mit der Kiste. — Virgil[1]), so hiess es, verfertigte in Rom einen Kopf, dessen Mund geöffnet war. Diejenigen, welche ihre Keuschheit oder eheliche Treue beweisen sollten, mussten nun ihre Hand in den Mund des Kopfes legen; logen sie, so blieben ihre Finger in dem Munde. Ein Weib, das sich eben rechtfertigen sollte, verstand es jedoch, den Beweis zu vereiteln. Sie zwang ihren Galan, sich als Narren zu verkleiden, und sobald er ihrer auf dem Platze, wo das Gottesurtheil vor sich gehen sollte, ansichtig geworden sei, auf sie zu zu laufen und sie zu umarmen. So geschah es. Das Weib stellte sich höchst entrüstet, aber der Ehemann wollte von dem armen Narren kein Aufhebens machen. Und so schwur das Weib, dass sie in ihrem ganzen Leben Niemand umarmt hätte, mit Ausnahme ihres Mannes und jenes Narren. Das war aber die Wahrheit, und so ging ihre Hand unverletzt aus dem schrecklichen Munde heraus. Virgil merkte den Betrug und musste gestehen, dass die Weiber doch noch schlauer seien, als er selbst.

Diese Erzählung findet sich nur mit Veränderung der Namen und Oertlichkeiten im Çukasaptati, einer Sammlung indischer Novellen, sowie in der Geschichte von Ardschi Bordschi Chan, einem mongolischen, aber seinem Ursprunge nach indischen (Sinhâsanadvâtrinçat) Werke[2]) wieder. In Europa war sie schon längst be-

---

1) Vgl. Jean Mansel: Fleur des histoires bei Du Méril, Mélanges p. 444 f.; die „Faits merveilleux de Virgile“; „Kurzweilige Gespräch“ Frankf. 1563; „Leben und Fortleben des P. Virgilius Maro“ bei Genthe p. 75; Massmann, Kaiserchr. III, 449; Schmidt, Beiträge, 139—141 f.

2) Vgl. Benfey, Pantschatantra I, 457; Bartsch in Pfeiffer's Germania V, 95 ff; den Text der mongolischen Erzählung bei Jülg: „Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi, ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde“ (publicirt 1867. Innsbruck), und in desselben gelehrtem Werke „Mongolische Märchen“ (Innsbruck 1808). Vgl. meinen Aufsatz in der Revue critique 1867, I, p. 185 ff.

bannt, wie denn bei Macrobius eine ihr ganz gleiche, gewiss altlateinischen Schriftstellern entlehnte Anekdote zu lesen ist, in welcher nur das erotische Element fehlt[1]). Dieselbe machte als ein Beispiel für die „Schlauheit der galanten Frau" die Rundreise durch ganz Europa, auch unabhängig von dem Namen Virgils, und findet sich z. B. im französischen Tristan[2]), in den Novellen Straparolas, Celio Malispinis, im „Patrañuelo des Timoneda u. s. w.[3]). So viel ich weiss, wird der Name Virgils zuerst in einem deutschen Gedichte aus der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts unter dem Titel: „Von einer Bildsäule in Rom, die den Ehebrecherinnen die Finger abbiss" mit der Geschichte verflochten[4]). Das Denkmal aber, auf welches sich dieselbe bezieht, steht in Rom bei S. Maria in Cosmedin und heisst noch heute „Bocca della verità." Es ist die antike Maske einer Cloakenöffnung, von der die Mirabilia erzählten, dass sie wahrsagen könne. Eine dabei befindliche Inschrift aus dem Jahre 1632 sagt aus, dass man beim Schwören die Hand hinein legen musste, was auch der gewiss noch aus dem Mittelalter stammende Name des Platzes bei der Kirche, der gleichfalls Bocca della verità heisst, bezeugt[5]). Es erklärt sich daraus auch, wie die Erzählung in Rom localisirt und dann mit Virgil in Zusammenhang gebracht worden ist. Die deutsche Bearbeitung der

---

1) „Tremellius vero Scropha cognominatus est eventu tali. Is Tremellius cum familia atque liberis in villa erat. Servi ejus, cum de vicino scropha erraret, subreptam conficiunt; vicinus advocatis custodibus, omnia circumvenit, ne qua efferri posit: isque ad dominum appellat restitui sibi pecudem. Tremellius qui ex villico rem comperisset, scrophae cadaver sub centonibus conlocat super quos uxor cubabat; quaestionem vicino permittit. Cum ventum est ad cubiculum, verba jurationis concipit: nullam esse in villa sua scropham nisi istam, inquit quae in centonibus jacet: lectulum monstrat. Ea facetissima juratio Tremellio Scrophae cognomentum dedit." Macrob. Sat. I, 6, 30.

2) Michel, Tristan I, 199 ff.

3) Dunlop-Liebrecht, p. 500.

4) Publicirt von Bartsch in Pfeiffer's Germania IV, 237 ff.

5) Hagen (Briefe in die Heimath, IV, 106) bemerkt, dass, wo jetzt S. Maria in Cosmedin steht, früher ein Tempel der Pudicitia stand, was also der Ursprung der Legende erklärt. Nahe beim Forum boarium war der Tempel gewiss, allein die Archaeologen (z. B. Becker-Marquardt, Handb. d. röm. Alterth. I, 480) glauben nicht, dass er an der Stelle der Kirche gestanden habe. Die älteste Notiz (in den Mirabilia) über die Sage spricht übrigens nicht von Orakeln, die sich auf die Keuschheit bezögen. Vgl. Beschreibung der Stadt Rom, III, 2, p. 381.

Mirabilia aus dem fünfzehnten Jahrhundert nennt in der That bereits den Virgil und erzählt, weshalb der Stein später seine Bedeutung verlor[1]).

Neuntes Capitel.

Wer all diese mit dem Namen des Virgil verknüpften Erzählungen ordnen und einigen Lücken mit der Phantasie nachhelfen wollte, der könnte eine vollständige romantische Biographie des berühmten Zauberers zu Stande bringen, wie dies denn in der That auch geschehen ist. Bevor wir jedoch derartige Schöpfungen betrachten, ist es nöthig, auf die Schicksale zu sehen, welche die Virgilsage in dem Lande hatte, wo sie zuerst entstanden war. Der Leser wird sich erinnern, dass mit Ausnahme der Legenden, welche Gervasius und Konrad in Neapel gehört hatten, alle übrigen von anderen Ländern her nach Italien gekommen waren; obgleich jene Erzählungen sehr bald in die Literatur übergingen, kamen doch nur wenige den italienischen Schriftstellern zu Ohren. Der älteste italienische Beleg für die Sage ist die „Cronica di Partenope" von „Bartolomeo Caraczolo dicto Carafa, cavaliere di Napoli", die bis zum Jahre 1382 geht[2]) und nach der Aussage des Autors selbst nur eine Compilation aus anderen Chroniken ist. Der Verfasser erzählt demnach über Virgil nicht blos das, was er in Neapel gehört, sondern auch, was er bei Gervasius und einem gewissen Alexander gefunden hatte. Wäre unter Letzterem Alexander Neckam zu verstehen, so müssten wir sagen, dass er „de naturis rerum" in einer verstümmelten und interpolirten Handschrift oder

---

1) Vgl. Massmann, Kaiserchr. III, 449. — Die Anekdote ist dargestellt auf einigen Holzschnitten nach Lucas v. Leiden. Vgl. (ausser Bartsch) Passavant, Le Peintre graveur III, 9. Ein darauf bezügliches Gemälde in einem Hause zu Rom erwähnt die Beschr. d. St. Rom III, 2, 382. Hans Sachs schrieb dem Virgil die Construction einer Brücke zu, auf der sich beim Tönen eines Glöckleins kein Ehebrecher festhalten konnte. Er tröstet damit Arthur und zeigt ihm, in wie zahlreicher Gesellschaft er sich befinden müsse. Vgl. v. d. Hagen, Gesammtabenteuer, III, CXXXVI.

2) Der Titel der Chronik in den Hdss. ist auch „Chroniche de la inclita cità de Napole con li bagni di Puzzolo et Ischia." Hdss. der beiden ältesten Ausgaben sind sehr zahlreich. S. Brunet, Manuel, V, 1226 f. Das auf Virgil Bezügliche haben Graesse, Beiträge, p. 27 ff., Villari, Annali delle Università toscane, VIII, p. 162 ff. und zum Theil auch Galiani, Del dialetto napoletano p. 95 ff. publicirt.

in irgend einem unvollständigen und abweichenden Auszuge bei einem anderen Schriftsteller gelesen hat.

Das, was uns Gervasius sagt, finden wir auch in der Chronik wieder: es ist, einige Bemerkungen des Verfassers ausgenommen, die bekannte neapolitanische Sage des zwölften Jahrhunderts. Virgil erscheint als der Wolthäter der Stadt zu der Zeit, als er „consiliario et quasi rectore o vero maistro di Marcello“ und von Octavian zum „duca de li napolitani“ erwählt worden war. Er legte Wasserleitungen, Quellen, Brunnen und Cloaken in Neapel an; er führte das Carbonaraspiel[1]), ähnlich dem Pisaner „Giuoco del Ponte“ ein, jene kriegerische Uebung in fingirten Angriffen, die schliesslich mit tödtlichen Zwisten endete, und fügte zu den vorhandenen Talismanen eine kupferne Cikade hinzu, welche alle anderen Cikaden von Neapel verjagte, so wie einen kleinen steinernen Fisch an der „preta de lo pesce“ genannten Stelle, wodurch zahlreiche andere Fische angelockt wurden[2]). Die Idee des im Castello dell' Ovo bewahrten Palladiums der Stadt bleibt dieselbe. Auch die von Gervasius berichtete Erzählung von dem Verlangen jenes excentrischen Engländers findet sich in der Chronik wieder. Das geheimnissvolle Buch soll Virgil, „wie es in einer alten Chronik heisst,“ selbst in einer Grotte des Monte Barbaro, wohin er sich oft mit einem gewissen Philomelus begab, unter dem Kopfe des Chiron gefunden haben[3]). Obgleich aber dies Buch mit „Negromanzie“ bezeichnet wird, und der Verfasser der Chronik bei Virgilischen Werken in Neapel an „Magie“ denkt, so meint

---

1) Vgl. Petrarca, Epist. de rebus fam. V, ep. 6.

2) Vgl. Sacchetti, Novelle 216: „Maestro Alberto della Magna giugendo a uno oste sul Po gli fa uno pesce di legno col quale pigliava quanti pesci volea.“

3) Es kann wol nur der Kentaur Chiron gemeint sein, der in der mythischen Periode der Geschichte der Medicin, die sich ja im Alterthum mit der Magie berührte, eine Rolle spielt. Auf Chiron ward auch ein im Mittelalter sehr gebrauchtes Buch: „Herbarium Apulei Platonici traditum a Chirone Centauro magistro Achillis“ zurückgeführt. Unter Philomelus wird wol der alte Arzt Philumenos zu verstehen sein, von dem einige Hausmittel herstammen sollen, die allerdings magischen Operationen sehr ähnlich sind (S. Becker-Marquardt, Handb. d. röm. Alt. IV, 117 ff.). Möglich, dass die Erzählung des Caracciolo gar nicht aus dem Volke stammt, sondern erfunden ist, um das Werk eines Vorläufers des Cardanus und Paracelsus zu empfehlen. — Nach der neapolitanischen Sage ist der Monte Barbaro voll von Schätzen, wie schon Conrad von Querfurt bemerkt.

er damit doch bloss die Kenntniss vom Einflusse der Planeten. Er redet von Virgil mit grosser Achtung, nennt ihn einen ausgezeichneten Dichter und sieht durchaus nichts Teuflisches in seinen Schöpfungen. Die Grotte von Pozzuoli, welche vor jedem Unheil bewahrt sein sollte, hatte Virgil nicht durch Teufelskunst, sondern mit Hilfe der „Geometrie" so geschaffen.

Natürlich musste das auf dem Wege nach Puteoli gelegene Grab des Dichters der Mittelpunkt der Virgilsagen werden. Und so fügte auch später Scoppa zu den nach der Cronica di Partenope wiedererzählten Sagen noch folgende Bemerkung über die Grotte von Pozzuoli hinzu: „Ich weiss, dass Einige, gestützt auf die Autorität des Plinius, nicht davon abzubringen sind, dass die Grotte von Lucullus und nicht von Virgil gemacht sei. Aber ich bleibe auf Seiten unserer Chroniken, weil vom Alterthume die Alten am meisten wissen, zumal wenn sie im Lande einheimisch sind." Und wie volksthümlich diese Anschauung war, beweist der Umstand, dass der Name „Grotta di Virgilio" noch heute vorhanden ist, so wie die Thatsache, dass Petrarca, als ihn der König Robert alles Ernstes hierüber befragte, antwortete: „Ich erinnere mich nicht, jemals gelesen zu haben, dass Virgil die Steine behauen habe[1])."

Die Sage muss demnach noch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert in Neapel existirt haben, ohne dass man hier etwas von dem Zauberer und verliebten Virgil wusste. Es scheint, dass nur die Sage von den vier Todtenköpfen, welche Virgil in Neapel aufstellte, und welche dem Herzog Alles, was in der Welt geschah, enthüllten, von aussen hereingebracht sei. Hier ist die der „Salvatio Romae" und dem wunderbaren Spiegel zu Grunde liegende Idee also mit dem sowol Virgil wie Gerbert zugeschriebenen sprechenden Kopfe zusammengebracht.

Der Verfasser der Chronik hat sich wol gehütet, die Sage zu erweitern und phantastisch auszuschmücken. Er berichtete sie ganz

---

1) „Nusquam memini me legisse marmorarium fuisse Virgilium." Itiner. Syriac. I, 560 (Ed. Bas. 1581); Theod. a Niem, De schismate, II, 22. — Als Werk Virgil's wird die Grotte u. a. citirt von Thersander, Schauplatz viel. ungereimt. Meyn. II, 308, 554; Jean d'Autun, Chroniques, I, p. 321 etc., Marlowe, Doctor Faustus, erster Act, Sc. 26 sagt:

> „There saw we learned Maro's golden tombe,
> the way he cut an english mile in length
> thoroug a rock of stone, in one night's space."

einfach als Historiker, weil er sie im Volke gehört und Gervasius sie aufgezeichnet hatte; aber es fiel ihm nicht ein, an das Märchen zu glauben. Am Schlusse gibt er eine Erklärung, die der gesunden Vernunft der Italiener alle Ehre macht: „Ich könnte von Virgil noch vieles Andere erzählen, was man von ihm hört, allein es erschien mir meist fabelhaft und falsch zu sein, und deshalb wollte ich den Verstand der Leute nicht damit beschweren. Und dieweil ich schon Vieles von Virgil berichtet habe, woran zu glauben nicht einmal mir einfällt, bitte ich jeden Leser, mich zu entschuldigen, darum dass ich weder den wahren oder falschen Ruf des grossen Dichters, noch das Wolwollen, welches er selbst gegen das berühmte Neapel hegte, verringern wollte. Aber die Wahrheit aller Dinge weiss Gott allein. Ich schreibe nichts Falsches oder Unglaubliches, ohne den Leser darauf aufmerksam zu machen."

Obgleich die Sagen auch im südlichen Italien wol bekannt waren, so verbreiteten sie sich doch sehr langsam auf der Halbinsel. Die älteste Erwähnung glaube ich in einem Gedicht des Ruggieri von Apulien zu finden, der wol nicht später als in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts gelebt haben wird:

„Aggio poco senno alla stagione,
E saccio tutte l'arti di Virgilio [1]."

In dem übrigen Italien erscheint die Sage nicht vor dem vierzehnten Jahrhundert, mischt aber dann Originales und Einheimisches mit Fremdartigem zusammen. Einige Autoren von Toscana, welche in Neapel gewesen waren, hörten sie dort von dem Volke. Boccaccio citirt in seinem Dantecommentar (1373) nur drei Wunderwerke Virgil's: die broncene Fliege, das broncene Pferd und die Marmorköpfe an der Porta Nolana. Er bemerkt dazu, dass Virgil weit mehr in Neapel als in Rom lebte und dass er dorthin von Mailand aus kam [2]), weil er ein guter Dichter war und wusste, „dass

---

1) Das Gedicht, welches anfängt:
„Giammai null' uom non ha si gran ricchezza."
findet sich in dem berühmten Libro reale des Vatican (3793 No. 71) das hoffentlich in nächster Zeit von mir und d'Ancona herausgegeben werden wird. Vgl. Giron, in „Romanische Studien" v. Boehmer I, (1821) p. 61 ff.

2) So heisst es in dem interpolirten Texte der s. g. Biographie des Donat. Nach dem ächteren Text kommt der Dichter direct von Mailand

die Dichter Octavian angenehm seien". Vor ihm spielte Cino da Pistoia[1]) auf die wunderbare Fliege an in den Spottversen gegen Neapel, die Ciampi nicht verstanden hat:

„O sommo vate, quante mal facesti
A venir qui; non t'era me' morire
A Pietola colà dove nascesti?
Quando la mosca, per l'altre fuggire,
In tal loco ponesti
Ov' ogni vespa doveria venire
A punger quei che su ne' boschi stanno."

Der Florentiner Volksdichter Antonio Pucci aus dem vierzehnten Jahrhundert erwähnt in seinem „Zibaldone", von dem es zwei Handschriften in Florenz gibt[2]), unter den Wunderwerken Virgil's die Fliege, das Pferd, das auf dem Ei schwebende Schloss, den Garten, die zwei Leuchter und eine Lampe, die immer brannten, die List des Weibes und Virgils Rache, den sprechenden Kopf, die Geschichte vom Tode des Dichters und die Wunderkraft seiner Gebeine. Aber er verlegt, wie so viele fremde Romandichter, Virgil's Grab nach Rom. Man weiss, dass er die Dichtungen der Ausländer kannte[3]); dennoch sprach er nicht von „Teufelskunst", sondern schrieb die Werke Virgils seiner Kenntniss der Astronomie zu, so wie sie Gidino da Sommacampagna in einem an Francesco Vannozzo gerichteten Sonnett[4]) der Kenntniss, welche Virgil von den Naturgeheimnissen hatte, zuschreibt:

„Dell' eccellente fisico Marone
Che circa il natural pose sua cura."

Während aber der Virgil der neapolitanischen Sage Nichts mit jener lächerlichen oder hässlichen Figur gemein hat, die sich in an-

---

nach Rom (vgl. Reifferscheid, Suet. p. 401), wie auch Francesco da Buti in seinem Commentar sagt.

1) „Poesie di Messer Cino da Pistoia racc. da Seb. Ciampi" II, 157 (3. Ausg.). Die Meinung Ciampi's, dass die Satire auf Rom und nicht auf Neapel gehe, wird durch die citirten Verse widerlegt. Das „Animal sì vile", welches in alter Zeit dem Reiche, wo „ogni senso è bugiardo e fallace", seinen Namen gab, ist die Sirene Parthenope.

2) Vgl. d'Ancona im Propugnatore, 1870, I, 397 ff.

3) Vgl. Wesselofsky, „Le tradizioni popolari nei poemi di Antonio Pucci" im Ateneo italiano, Anno I.

4) Publicirt von Zanella, Verona 1858.

deren Ländern aus dem Dichter gebildet hatte, war dies doch nicht im übrigen Italien ebenso der Fall. Zu Rom ward Virgils Name ganz nach der Art der ausländischen Sage mit einigen Monumenten der Stadt verknüpft[1]). Der Tempel des Jupiter Pluvius hiess z. B. „Casa di Virgilio"[2]), die Meta sudans „Torre di Virgilio[3])", desgleichen der alte Thurm der Frangipani[4]) und das Septizonium „Scuola di Virgilio[5])." Nehmen wir hinzu, dass Petrarca wegen seiner Virgilstudien von Seiten des römischen Hofes harte Unbill erfuhr, so ist kein Zweifel, dass Virgil in Rom wie anderswo in dem allerschlimmsten Geruche der Zauberei stand. Aber älter als in anderen Ländern ist diese römische Sage auf keinen Fall. Wenn man bedenkt, wie sich diese Virgilsagen mit dem Namen Roms vermischt hatten und so in die zum Gebrauche der zahlreichen Besucher der Stadt verfassten Führer übergingen, so begreift man, dass dieser Umstand genügte, um auch die Römer mit einem „Zauberer" Virgil bekannt zu machen und von den Letzteren oder

---

1) Dass sich der noch heute in Rom erhaltene Strassenname „Tor de' specchi" auf den Wunderspiegel Virgil's beziehe, ist eine falsche Annahme von Keller, Hagen, Massmann u. A. Gregorovius (Gesch. d. St. R. IV, 629) vermuthet mit Grund, dass der Name von einer Familie „De Speculo" oder „De' Specchi" herstamme, die hier ihre Burg hatte. Wer freilich mit Erinnerungen an die Virgilsagen Rom besuchte, konnte sich wol auch durch jene den Strassennamen erklären, und vielleicht ist auch mit der „Spiegelburg", wohin eine deutsche Version das Local der Virgilerzählung verlegt, nichts Anderes als „Tor de' specchi" gemeint. Vgl. Massmann, Kaiserchr. III, 454.

2) Montfaucon Diar. ital., 108.

3) Georg. Fabricius, Roma (1587) p. 21.

4) Von Gregor IX. im 13. Jahrh. zerstört (Vgl. Marangoni, Memoire dell' Anfiteatro romano, p. 51.

5) S. v. d. Hagen, Briefe in die Heimath IV, 118. — Das Septizonium liess Sixtus V zerstören. Scuola di Virgilio heisst noch heute in Neapel eine Oertlichkeit am Meeresstrande, wo ein Tempel der Venus Eupleia oder der Fortuna gestanden haben soll. Ich weiss nicht, ob der Name schon im Mittelalter existirt. In dem französischen Volksbuche „les faits merveilleux de Virgile" wird eine Zauberschule Virgil's in Neapel erwähnt, die vielleicht in Folge jener Oertlichkeit erfunden ist. Ein in der Nähe wohnender Fischer erzählte einem Fremden, dass Virgil hier dem Marcellus Unterricht gegeben habe. In der Cronica di Partenope heisst Virgil in der That der Lehrer des Marcellus; und dadurch erklärt sich wol zur Genüge jener Name, ohne dass man die Annahme nöthig hat, es sei „scuola" aus „scoglio" (Felsen) entstanden.

den Fremden sein Name mit Oertlichkeiten und Denkmälern Rom's in Beziehung gesetzt wurde. In der That findet sich auch in den ältesten Handschriften der „Mirabilia urbis Romae“ (aus dem zwölften Jahrhundert) zwar wol das „Martyrologium“ d. h. „die Fasti“ des Ovid als Autorität citirt, nicht aber Virgil, und zwar nicht einmal da, wo er bei der Geschichte von Octavian und der Sibylle als Prophet hätte genannt werden müssen. Wenn Virgils Name zu dieser Zeit schon an irgend einem Monumente gehaftet hätte, so würden die Mirabilia gewiss davon gesprochen haben. Aber erst nach der Verbreitung der Sage ging derselbe in die Mirabilia über und wurde dann auch in Rom bekannt.

In einer Handschrift der Mirabilia aus dem dreizehnten Jahrhundert findet sich zuerst bei Erwähnung des Viminalis folgende Nachricht: „....von hier aus (d. h. vom Viminalis) ging Virgil, als er von den Römern ergriffen ward, indem er sich unsichtbar machte, nach Neapel; und daher stammt der Ausdruck „vado ad Napulum.“ Diese rohe Etymologie bezieht sich auf eine noch heute „Magnanapoli“ genannte Strasse, auf welcher man zum Viminalis emporsteigt. Zu Grunde aber liegt auch hier natürlich die Sage von der Kiste und dem Auslöschen des Feuers. Wir sahen ja, wie der letzte Theil dieser Erzählung von Alters her in Süditalien bekannt war und zuerst auf den Zauberer Heliodor, dann auf Virgil und Petrus Barliarius angewandt wurde; ebenso schrieb man das, was auf jene Begebenheit folgte, schon dem Heliodor zu. Dieser, so hiess es, habe, um sich der verdienten Strafe zu entziehen, vermittelst eines Stöckchens, ein Schiff mit Segeln und Matrosen auf die Wand gezeichnet, dasselbe dann durch Zauberei in ein wirkliches verwandelt und sei so nach Sicilien entflohen[1]).

1) Acta Sanct. Febr. III, 255. Nach einem lateinischen Texte bei Du Méril (Mél. p. 430) befreite sich Virgil dadurch aus dem Gefängnisse, dass er sich in einer Schüssel Wasser bringen liess, darin untertauchte und verschwand. Darauf geht vielleicht das „com de la conca a saup cobrir“, des Giraud de Calançon. In der Erzählung von Heliodor kömmt dieses Factum zwei Mal vor: „ut autem allata est (pelvis cum aqua) continuo in eam se coniicit et ex oculis abit cum hoc dicto: salvus sis, imperator, quaere me Catanae.“ Und in der Sage von Barliario heisst es p. 13:

„Venne l'ora fatal che dee morire,
E al patibolo giunto immantinente
Già salito sul palco, s'udì dire:
Datem un poco d'acqua, amica gente.

Ganz dasselbe soll auch Virgil, als er von den Römern zur Strafe für den schlechten Streich, den er dem Weibe gespielt hatte, eingekerkert war, gethan haben, und auf dem Schiffe zugleich mit allen anderen Gefangenen nach Neapel entflohen sein[1]). Diese, übrigens auch auf Barliarius bezogene Erzählung[2]) finden wir endlich ausser in den Mirabilia auch in der von Bonamente Aliprando i. J. 1414 verfassten, und nach ihm „Aliprandina" genannten Mantuaner Chronik, von der wir jetzt zu sprechen haben, wieder.

Von den drei Städten, welche im Leben Virgils eine Rolle spielen, hat für die Sage keine die Bedeutung wie Neapel erlangt. Mantua, wo der Dichter sich doch wol nur kurze Zeit aufgehalten haben wird, ist in der Beziehung ganz unproductiv geblieben. Man

---

Un vaso d'acqua ebbe apparire
Ma, prima che bevesse lietamente,
Signori di Palermo gli ebbe detto,
Jo vi saluto e a Napoli v'aspetto."

Hieraus erklärt sich ferner auch das „vado ad Napulum" Virgils in den Mirabilia. In einer Erzählung von den 40 Vesiren (übersetzt von Behrnauer p. 23) taucht ein Scheik unter's Wasser und befreit sich so vom Tode, indem er unmittelbar nach Damaskus versetzt wird.

1) Die Vorstellung von einem durch die Luft fliegenden Schiffe ist den Volkssagen ganz geläufig. Man vgl. z. B. die russische Erzählung „letuccii korabl" in der Sammlung bei Afanasieff, VI, 137 ff. und die ebenda VIII, 484 ff. angeführten Beispiele.

2) „Preso un piccol carbone, a disegnare
Incominciò una barca in quell' istante;
Indi poi i compagni ebbe a chiamare
Che ponessero in quella le lor piante.
Ridevan quelli e pur per soddisfare
Il suo pensier, che a liberarli è amante,
Di sei ch' erano entrare un sol non vuole,
Perchè fede non presta a sue parole.
Ma lo stotto n'avrà doglia e rancore;
La barca è presto in aria sollevata,
E se ne uscì dalla prigione fuore
Benchè la porta fosse ben serrata;
Per l'aria se n' andava, o gran stupore.
Ed in parte lontana è già arrivata.
E come l'aurora i raggi sparse
Ognun di quei trovossi alle lor case."

(Pag. 18.)

Vgl. Orioli, Spighe e paglie (Corfù, 1845) III, 190.

vergass zwar im Mittelalter, wie wir aus Donizo[1]) sehen, nicht, dass Virgil in Mantua geboren war, und erwähnte auch einige Oerter in der Umgegend Mantua's, die von ihm bewohnt oder besucht worden sein sollten; allein dies stand doch nur mit den vorhandenen biographischen Notizen über den Dichter in Verbindung und schloss die Idee einer wunderbaren Thätigkeit desselben aus. Wenn man ihm in Mantua eine Statue errichtete[2]), oder eine Münze[3]) mit seinem Bilde schlug[4]), so war das nur die Begeisterung einiger gebildeten Einwohner der Stadt für den Dichter; und dies beweist auch jene in Terzinen abgefasste „Aliprandina[5])". Die Roheit dieser Composition und der einfältige, darin zusammengestellte Stoff lassen keinen Zweifel darüber, dass, wenn Mantua

---

1) „Haec tibi sint nota, Maronis dicitur aula·
Hactenus et sylva, per quam pascebat ovillas,
Ast et Balista mons nascitur hanc prope sylvam
In quo Virgilius titulum fecit hoc modo scriptum:
Monte sub hoc lapidum etc."

Doniz. Vit. Mathild. bei Muratori, Script. rer. it. v. 360. Zum Namen Balista bemerkt Muratori: „nunc appellatur Monte di Vilestra.... sed longe ante Vergilium Balistae monti nomen fuit."

2) Im 14. Jahrh. Carlo Malatesta, der sie in den Mincio hatte werfen lassen, musste sie später wieder aufstellen. — Ob die Ueberlieferung, von der Keyssler, Neueste Reisen p. 1016 spricht, und nach welcher 2 Miglien von Mantua die Grotte gezeigt wird, in der Virgil zu dichten pflegte, alt ist, kann ich nicht sagen. Vgl. Burckhardt, Cultur der Ren. 148. — Aeneas Sylvius besuchte, als er 1459 auf dem Congresse von Mantua war, auch die „Villa di Virgilio". S. Burckhardt, a. a. O. p. 181. Der Präsident De Brosses, welcher im vorigen Jahrh. nach Pietola gereist war, um Dorf und Haus zu besuchen, in dem Virgil geboren war, schreibt: „Je n'y vis autre chose qu'une maison de campagne assez propre où il n'est pas la plus petite question de Virgile. Je demandai aux gens du lieu pourquoi cette maison portait le nom de Virgiliana. Ils me répondirent que ce nom lui venait d'un ancien duc de Mantoue qui était roi d'une nation qu'on appelle les Poètes et qui avait écrit beaucoup de livres qu'on avait envoyé en France." Colomb, Le président de Brosses en Italie. Paris 1869 p. 117.

3) Eine Abbildung dieser Münzen befindet sich auf dem Titelblatte des Werkes.

4) Ueber diese und ähnliche Münzen vgl. Zanetti Nuova raccolta delle monete e zecche d'Italia, Vol. III, 249 ff. tav. XVII.

5) „Aliprandina, osia Chronica della città di Mantova di Buonamente Aliprando, cittadino Mantovano", bei Muratori, Antiqu. It. V, 1061 ff. Vgl. Cantù St. univ. II, 658 ff.

sagenhafte Ueberlieferungen in Betreff des Dichters aufbewahrt hätte, der Verfasser dieselben eifrigst verzeichnet haben würde. Er spricht indessen von Virgil nur als von einem „Ruhme Mantuas.“ In der Biographie des Dichters, die er theils aus Donat, theils aus den damals bekannten, aber Mantua fremden Virgilsagen zusammengestellt hat, erwähnt er Vater und Mutter Virgils, den verhängnissvollen Traum, welchen letztere von der Geburt des Kindes hatte, und fährt dann fort:

„La donna fece l'animo giocondo
E quando venne lei al partorire
Nacque il figlio maschio tutto e tondo.“

Darauf spricht er von dem Aeusseren Virgils, seinen Studien und Werken, so wie vom Verluste seiner Landgüter, die er aber wiedererlangte, nachdem Octavian die berühmten Verse „Nocte pluit tota“ kennen gelernt hatte. Auf die Erzählung von der Prophezeihung Christi folgt das Abenteuer mit dem Korbe, die Rache, Gefangenschaft und Befreiung des Dichters, Alles in der bekannten Weise der Sage. Ferner heisst es, dass Virgil, als er sich eben auf Reisen befand, einen Geist ausschickte, um ihm vom Tische Octavians Essen zu holen, und dass dieser, da er das Essen verschwinden sah, ausrief:

„Virgilio questo ha fatto fare;
E della beffa rallegrò la mente.“

Dieselbe Geschichte wird übrigens auch von anderen Zauberern erzählt und findet sich in dem Volksbuche von Barliarius wieder[1]). Von den Wunderwerken Virgils kennt Aliprand nur die broncene Fliege, welche sich nach ihm in einem Glase befinden soll, so wie das „Castel dell' ovo“, das Virgil im Meere erbaut habe; dazu fügt er schliesslich noch eine von Virgil für die Neapolitaner ge-

---

1) „Si vide in quella grotta immantinenti
Circondare di lumi la parete,
E una mensa si vide apparecchiata,
Di preziose vivande era adornata.
Cena Pietro con gli altri carcerati,
Ed era ognun di maraviglia pieno,
E sazi delli cibi che portati
Fur dagli spirti in quell' oscuro seno etc.“

p. 17.

schaffene Oelquelle[1]) hinzu. Der Tod Virgil's wird nach Donat erzählt, und nachdem der Verfasser einige Bemerkungen über des Dichters Grab gemacht hat, schliesst er mit folgendem Meisterstück der Beredtsamkeit, einer Leichenrede, die er den Octavian halten lässt:

„Di scienza è morte lo più valente
Non credo che nel mondo il simil sia.
Prego Dio che grazia gli consente,
Che l'anima sua debba accettare;
Le sue virtudi non m' usciran di mente
Ben mi dolgo. Non posso io altro fare."

Trotz dieser schönen Rede und trotz seiner Weissagungen von Christus gilt Aliprand's Virgil aber doch als ein Zauberer vom reinsten Wasser, steht mit Satanas im Bunde und ist im Besitze des unvermeidlichen Zauberbuches. Als er nach seiner Flucht aus Rom nach Neapel gekommen war, bemerkte er, dass er dies Buch vergessen habe, und sandte sofort seinen Zögling Milino nach Rom[2]), um es zu holen, jedoch mit der ausdrücklichen Weisung, es nicht zu öffnen, was natürlich so viel war, als wenn er gesagt hätte: öffne es! So that denn auch Milino, und alsbald erschienen eine Menge Geister vor ihm, die schrieen: „Was willst du, was willst du?" Um sie los zu werden, befahl er ihnen endlich, sie sollten die Strasse von Rom nach Neapel pflastern. — Diese Erzählung ist eine einfache Erweiterung der uns bereits bekannten Sage von der Grotte Pozzuoli, wie sie denn auch in der That von Felix Hemmerlin, welcher 1426 Neapel besucht hatte, auf jene Grotte bezogen wird[3]). Mit einigen leichten Varianten findet sie sich dann

1) Nach der Sage strömte aus dem einen Bein der in Sicilien (von Olympiodor erwähnten) befindlichen Statue Wasser, aus dem anderen Beine immer brennendes Feuer. So glaubten auch die Byzantiner, dass aus den drei Köpfen der Schlangen am Dreifuss an Festtagen Wasser, Wein und Milch hervorsprudele. S. Bondelmonti, Liber insularum (ed. De Sinner) p. 123.

2) Milin d. h. Merlin; auch die Formen Mellin, Merilin, Merilian, Merleg u. s. w. kommen vor, wie man Virgil besonders in Deutschland in Filius, Filias, Filigus verwandelte. Jacob v. Königshofen (14. Jahrhundert) spricht von dem grossen Meister Virgilius, den die Laien Filius nennen." Vgl. v. d. Hagen, Gesammtab. III, p. CXLIII.

3) De nobilitate, cap. 2. Vgl. Roth, a. a. O. p. 262.

bei Heinrich von Müglin (14. Jahrh.) wieder[1]), und ohne Zweifel spielt auch Fazio degli Uberti in seinem „Dittamondo[2])" da, wo er seine Reise von Rom nach Neapel beschreibt, darauf an:

„quella fabbricata e lunga strada
che 'di Virgilio fa parlare assai."

Die Vermischung der Sage aber mit den historischen Notizen bringt uns endlich auf die Biographie des Donat zu sprechen. Dieselbe enthält, wie bereits im ersten Theile bemerkt ist[3]), verschiedene Interpolationen rein literarischer wie volksthümlicher Art. Was darin mit der historischen Persönlichkeit des Dichters nicht übereinstimmt, beschränkt sich auf eine Erzählung, in welcher Virgil als ein Weiser auftritt und besonders vor Augustus seine Kunst als Pferdedoctor geltend macht. Gewöhnlich bestand die Belohnung, welche ihm der Kaiser gab, in Brod, und Virgil wurde also wie ein einfacher Stallknecht behandelt. Als er nun eines Tages richtig herausgebracht hatte, von welchen Eltern ein Pferd abstammte, gedachte Augustus, der über seinen eigenen Ursprung einige Zweifel hegte, das Talent des Dichters auf die Probe zu stellen, und fragte, von wem er denn abstamme: „Von einem Bäcker" erwiederte Virgil, „denn das sehe ich daraus, weil du mir immer Brod gibst." Jedermann begreift, dass es sich hier nur um eine schlagfertige, witzige Antwort handelt, die aber mit dem Zauberer Virgil gar Nichts zu thun hat. Roth vermuthet, dass diese Erzählung in Italien in die Biographie etwa von einem Neapolitaner aus der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts hineingebracht sei; allein der Zusatz wird wol jünger sein. Roth selbst bemerkt ja, dass derselbe sich in Donathandschriften, die älter als das fünfzehnte Jahrhundert sind, noch nicht findet. Dieselbe Anekdote wird im Novellino (2. Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts) einem griechischen Weisen zugeschrieben[4]) und findet sich auch in

---

1) Germania, V, 371: Kaum öffnete Virgil das Buch, so umgaben ihn 80,000 Teufel, die nach seinem Befehl fragten:
„Er sprach: vart in den grünen walt,
Und macht mir palt
Eine gute strâz, das man darnâch
muge varen und ouch rîten."

2) Lib. III, cap. I, v. 5.

3) Cap. 10.

4) Vgl. auch Papanti, Catalogo dei novellieri in prosa, I, p. XV ff.

Tausend und eine Nacht[1]). Dazu kömmt noch, dass Aliprand, der doch die Biographie des Donat so stark benutzt hat, die Begebenheiten nicht erwähnt, und dass diese überhaupt von keinem anderen Schriftsteller vor dem fünfzehnten Jahrhundert auf Virgil bezogen wird[2]). Jedenfalls nimmt sie in der Biographie, deren Zusätze fast nur literarischen Ursprunges sind, eine ganz vereinzelte Stellung ein, und man kann viel eher sagen, dass die Biographie von Schriftstellern, welche Virgilsagen behandelten, benutzt worden ist, als umgekehrt, dass sie Elemente der Sage in sich aufgenommen hat. In einigen anderen lateinischen, meist zum Schulgebrauche bestimmten Biographien des Dichters aus der letzten Zeit des Mittelalters, z. B. in der auf S. 129 citirten, wird dagegen Virgil Zauberer, Arzt und Astrolog genannt, und zugleich sein wunderbares Werk der „Salvatio Romae" erwähnt.

Jedenfalls wird der Leser überzeugt sein, dass die Virgilsage in Italien niemals die Ausdehnung wie in anderen Ländern angenommen hat. Eigentlich geläufig scheint den Italienern nur die Erzählung von der Kiste gewesen zu sein, die ja in ganz Europa verbreitet war, aber gewiss einen anderen Ursprung als der übrige Theil der Virgilsage hatte. Der teuflische Zauberer Virgil ist eine Figur, die in Italien durchaus nicht von der Sage so scharf ausgeprägt ward, wie anderswo. Selbst im vierzehnten Jahrhundert wusste Caracciolo über Virgil noch nicht viel mehr, als das, was man schon in Neapel erzählte, bevor sich die Sage in Europa verbreitete. Boccaccio kennt nur einige Züge der neapolitanischen Volkssage; Aliprand hat noch im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts nur eine sehr unbestimmte und widerspruchsvolle Vorstellung vom Zauberer Virgil und weiss sehr wenig von der Volkssage überhaupt. Weder Caracciolo noch Aliprand verlieren dagegen

---

1) Nacht 459 in der Ausgabe von Habicht und v. d. Hagen.

2) Ampère (L'empire romain à Rome I, p. 351 f.) glaubt, dass die Anekdote mit dem 1838 wieder entdeckten Grabmal des Bäckers M. Virgilius Eurysaces vor Porta Maggiore in Beziehung stehe, und dass dieses selbst dem Dichter Virgil fälschlich zugeschrieben sei. Dies ist jedoch, abgesehen von anderen Gründen, schon deshalb unmöglich, weil man dann annehmen müsste, dass jene späte Interpolation zu den Zeiten Donats selbst, der kurz vor Honorius lebte, gemacht sei, während das Denkmal eben durch die Bauten, die gewiss aus den Zeiten des Honorius stammen, verdeckt wurde.

je die historische Persönlichkeit des Dichters Virgil aus den Augen. Im sechzehnten Jahrhundert aber stellt sich uns eine Thatsache dar, welche beweist, wie wenig in Italien die Berührung des Dichters mit jenen Fabeleien Anklang fand: Der anonyme Verfasser der „Compassionevoli avvenimenti di Erasto“, welcher in seiner Bearbeitung des „Roman des sept Sages“ sowol von dem unauslöschlichen Feuer wie dem Wunderspiegel spricht, unterdrückt bei diesen Erzählungen geradezu den Namen Virgils und nennt „Rodi“ an Stelle „Roms“. Jene Erzählungen konnten um so weniger in Italien gefallen, da gerade damals die klassischen Studien wieder aufzublühen begannen. Indem man sich tiefer in das Wesen der alten Schriftsteller versenkte und von der blinden, traditionellen Bewunderung frei machte, musste der Schimmer der Sage erlöschen, mit welchem das Mittelalter die Namen der alten Autoren umgeben hatte. Da die Italiener die Ersten waren, unter denen das Licht der Wissenschaften wieder aufging, so wagten auch die Virgilsagen nicht tiefer in das Land einzudringen, sondern fristeten nur in einigen Gegenden unter dem Schutze des Aberglaubens oder der possenhaften Dichtung ein kümmerliches Dasein.

Zehntes Capitel.

Nachdem die Virgilsage in den verschiedenen Ländern die geschilderte Ausbildung erfahren hatte, wurde sie schliesslich noch in einer weitläufigen Biographie des Dichters zusammengefasst, und zwar in der Lütticher Chronik von Jean d'Outremeuse unter dem Titel „Myreur des histors[1]“. Diese Chronik ist eine Zusammenstellung aus den verschiedensten, theils genannten, theils ungenannten Schriftstellern (bis zum vierzehnten Jahrhundert) und besonders enthält der auf die alte Geschichte bezügliche Theil derselben ein wunderbares Gemisch zahlloser Sagen und Phantastereien. Die Biographie Virgils wird hierselbst mehr als ein Mal von Erzählungen ganz anderer Art unterbrochen; denn der Autor wollte nicht vergessen, dass das erste Gesetz für einen Chronikschreiber die Zeitfolge der Thatsachen sei, die er freilich, wo sie nicht vorhanden ist, schnell erfindet. Abgesehen aber von den Daten, welche die Sage mit anderen Bestandtheilen des Werkes in Ver-

---

1) „Ly myreur des histors chronique de Jean des Preis dit d'Outremeuse publiée par Ad. Borgnet, Bruxelles. 1864. Vgl. Liebrecht in Pfeiffer's Germania X, 408 ff.

bindung bringen, scheint diese Biographie doch eine vom Verfasser vorher besonders ausgearbeitete Schrift gewesen zu sein, die ihres sonderbaren Charakters wegen in mehr als einer Hinsicht unsere Aufmerksamkeit verdient.

Besonders hatte der Verfasser der Chronik den Text der „Image du monde“ sowie andere französische und lateinische Texte, welche von den Wunderthaten Virgils erzählten, vor Augen, suchte aber so viel Sagen als möglich zusammenzubringen, indem er oft sogar aus mehreren Versionen einer Sage verschiedene Erzählungen machte[1]). Dazu fügte er selbst neue Sagen hinzu oder entwickelte alte weiter. Vor den Notizen aus Donat hat er sich wolweislich gehütet und ist überhaupt bemüht, die Vorstellung von einer wirklich historischen Persönlichkeit des Dichters so fern als möglich zu halten. Virgil erscheint nun aber bei ihm vornehmlich unter drei Gesichtspuncten: er ist entweder Zauberer, Prophet oder „homme galant“. Da der Verfasser ohne Zweifel die Dichtungen der Alten sowie die Virgilbiographien gut kannte und seine Notizen aus allen möglichen Werken zusammentrug, so kann er die historischen Thatsachen nur mit Absicht ausgeschlossen haben, wie er denn wirklich die sagenhafte Figur Virgils in einer bis dahin noch nicht dagewesenen Weise übertrieben hat.

Der Ort der Begebenheiten bleibt auch bei Jean d'Outremeuse Rom oder Neapel; aber Virgil selbst ist kein Italiener, sondern der Sohn eines Königs von Bugie (in Libyen), Namens Gorgilius. Nachdem er auf Abenteuer ausgegangen war, gelangte er in das Reich der Lateiner, deren König, ein Onkel des Julius Caesar, ihm so viel von Rom vorredete, dass er beschloss, selbst dorthin zu gehen. Allein wir verzichten darauf, dem Leser die ganze Masse der sonderbaren und plumpen Erfindungen der Biographie vorzuführen, und begnügen uns mit einigen allgemeinen Bemerkungen, welche den Zusammenhang derselben mit den bereits geschilderten Sagen erkennen lassen.

---

1) Im Cleomadès heisst es z. B., dass Virgil in Rom vier Statuen verfertigte, welche die Jahreszeiten vorstellten und sich einander je nach dem Ablauf einer Jahreszeit einen Apfel zureichten. Dagegen erwähnt der „Roman des sept Sages“ nur zwei Statuen, welche den Uebergang von einer Woche zur anderen anzeigte. Jean d'Outremeuse aber schreibt dem Virgil vier Statuen für die Jahreszeiten, zwei für die Wochen und ausserdem noch zwölf andere für die Monate zu. Von letzteren spricht auch Jean Mansel in „La Fleur des histoires“; vgl. Du Méril, Mél. p. 440.

Zur Charakteristik des Zauberers Virgil liesse sich eigentlich kaum noch etwas hinzufügen; was sich bei Jean d'Outremeuse als neu vorfindet, beschränkt sich auf die Erzählung von luxuriösen Gastmälern, welche Virgil gab, und wobei er die Eingeladenen mit Hilfe seiner dienstbaren Geister durch wunderbare Spiele und lächerliche Spässe ergötzte[1]).

Dagegen verstand es Jean d'Outremeuse die Vorstellung vom Propheten Virgil, die ja ihrem eigentlichen Ursprunge nach nicht volksthümlich war, sondern es erst wurde, weiter zu entwickeln. Mit der Sage vom Zauberer Virgil hat sich diese Idee nur wenig berührt[2]); erst Jean d'Outremeuse wusste aus der Zusammenstellung beider Elemente Capital zu schlagen und noch weiter zu gehen, als alle die, welche vor ihm des Propheten Virgil gedacht hatten. Er erwähnt zwar bei seiner Scheu, die er vor der historischen Persönlichkeit des Dichters hat, weder die Sibylle noch die betreffenden Verse Virgils, lässt aber den Dichter nicht nur vor Römern, sondern auch vor Aegyptern lange Reden über die Ankunft Christi halten, Leben und Sterben des Heilandes auf das genaueste auseinandersetzen, und die Einheit Gottes, die Dreieinigkeit und alle Glaubensartikel auslegen, sodass dadurch viele Heiden sich zu dem Glauben bekehrten, der künftig in die Welt kommen sollte. Virgil bleibt darum freilich immer der grosse Zauberer; aber sobald ihm jener berühmte Kopf sein nahes Ende voraussagt, da jagt er alle seine bösen Geister zum Teufel, beugt sich vor Gott indem er das Glaubensbekenntniss ablegt, schreibt schnell ein Buch über die christliche Lehre, gibt noch ein herrliches Abschiedsessen zur Bekräftigung seines neuen Glaubens und lässt sich provisorisch taufen. Schliesslich macht er sich zum Sterben bereit, indem er ein theologisches Buch vornimmt und sich auf einen prächtigen Stuhl setzt, in welchen er mit eigner Hand alle Begebenheiten des neuen Testamentes von der Verkündigung bis zur Himmelfahrt eingemeisselt hatte. Und so blieb er sitzen mit dem Anscheine

---

1) Albertus Magnus liess vor seinen Gästen den Frühling inmitten des Winters erscheinen, und ähnliche Geschichten wusste auch das Alterthum vom grossen Zauberer Pases. Vgl. Suidas, s. v. *Πάσης* und Friedlaender, Darst. d. Sittenig. I, 364.

2) So ist sie z. B. der neapolitanischen Sage ganz fremd, was um so auffälliger ist, da doch abgesehen von der Nähe von Cumae, den Neapolitanern die Sibylle auch durch die berühmte Grotte bekannt genug war.

des Lebens, bis der h. Paulus kam und ihn beim Mantel zupfte, worauf Virgil in Asche zerfiel. Der Apostel fing nun an, bitterlich zu weinen, weil er vermuthete, Virgil sei als Heide gestorben, allein er kam zu seinem Troste bald von seinem Irrthum zurück, da er das Buch erblickte, welches der Dichter hinterlassen hatte.

Jean d'Outremeuse ist es auch gelungen, das Abenteuer von der Kiste, welches die Grundlage des „galanten Theils“ der Biographie bildet, zu erweitern und zu modificiren: Wenige Weiber waren je so verliebt in Virgil gewesen, als die schöne Phoebilla, die Tochter Julius Caesars, obwol sie den Dichter noch nicht einmal gesehen hatte. Ohne viel Rücksicht auf ihren Stand zu nehmen, liess die kaiserliche Dame Virgil zu sich rufen und erklärte ihm frisch von der Leber weg: „Sire Virgile, dites-moy se vos aveis amie; car se vos me voleis avoir, je suis vostre por prendre à femme ou estre vostre amie; s'il vos plaiste.“ Virgil entgegnete, dass er augenblicklich nicht gesonnen sei, sich zu verheirathen, aber dass er sie wol lieben wolle, wenn es ihr so gefiele, und so ward denn rasch das unerlaubte Verhältniss angeknüpft. Unterdess verrichtete Virgil immer grössere Wunder, aber je mehr sein Ruhm wuchs, desto eifriger begehrte Phoebilla sein rechtmässiges Weib zu werden. Jedesmal jedoch, wenn sie diese Saite berührte, sagte Virgil, dass er an andere Dinge zu denken habe, „ilh moy convient penser à outres chouses,“ dass ihm seine Studien nicht erlaubten, ein Weib zu nehmen, aber dass, wenn er doch einmal eines Tages auf den Gedanken käme, er sie gewiss allen anderen Frauen vorziehen werde. Allein die Tage vergingen, und Virgil blieb unerbittlich. Endlich ward es die Prinzessin müde, so zum Narren gehalten zu werden und verfiel deshalb auf den Gedanken, dem Virgil einzureden, ihr Vater habe Alles entdeckt und drohe mit furchtbaren Strafen. Virgil musste natürlich diesen Betrug durchschauen und sagte ihr, solches Geschwätz möge sie anderen erzählen, er wolle nun einmal nichts von der Ehe wissen, aber wenn sie sich weiter lieben lassen wolle, so könne es beim Alten bleiben. Da ergab sich Phoebilla scheinbar wieder in ihr Schicksal, sann jedoch heimlich auf Rache. Sie gab vor, dass der Vater, um das Verhältniss abzubrechen, sie in einen Thurm einsperren wolle, und machte dem Virgil den Vorschlag, sich in eine Kiste durchs Fenster emporziehen zu lassen; und hier folgt nun das bekannte Abenteuer, nur mit dem Unterschiede, dass Jean d'Outremeuse, der wol bemerkt hatte, wie der zweite Theil der Geschichte schlecht

zu dem ersten stimmte, den Widerspruch künstlich beseitigte: Virgil durchschaute nämlich die List, sagte zwar zu, aber setzte in die Kiste einen Geist, der ihm ganz ähnlich war. Dieser spielte auch seine Rolle ganz vortrefflich, bis der Tag anbrach. Da zog der Kaiser heran, um den gottlosen Verführer seiner Tochter zu bestrafen, und gab zunächst dem vermeintlichen Virgil mit seinem Schwerte einen heftigen Schlag auf den Kopf, aber erschrak nicht wenig, wie er aus der Wunde anstatt Blut stinkenden Qualm hervorgehen sah, welcher so dicht wurde, dass die Römer im Dunkeln dastanden, als wäre es stockfinstere Nacht.

Virgil reiste darauf sofort von Rom ab, und nahm das Feuer mit sich, liess sich aber durch die Bitten des Kaisers und Volkes versöhnen, freilich nicht, ohne an der armen Phoebilla noch sein Müthchen zu kühlen. Er bewirkte nämlich, dass alle Frauen, die sich in einem bestimmten Tempel befanden, auf einmal alle ihre Geheimnisse ausplaudern mussten, und natürlich hatte auch Phoebilla mancherlei zu erzählen. Inzwischen starb Julius Caesar, und es folgte ihm Octavian, ohne auf die Ansprüche zu achten, die Caesars Frau an den Thron machte. Dieselbe verband sich deshalb mit Phoebilla, und Beide versuchten sich Octavians wie seines Helfershelfers, Virgils, zu entledigen. Allein letzterer sah Alles voraus und brachte es durch seine Zauberkunst dahin, dass die Frauen, in der Meinung, Octavian und Virgil zu tödten, zwei grosse Hunde umbrachten. Da Virgil erfuhr, dass die beiden Schuldigen, die er hart zu bestrafen gedachte, sich mit Hilfe des Senates entfernt hatten, ward er so zornig, dass auch er Rom für immer verliess und das Feuer mit sich nahm, das sich die Römer später von der Phoebilla wieder holen mussten, die dabei vor Scham und Wuth starb. Hier hören nach dem „Miroir des histors" die Beziehungen Virgils zum weiblichen Geschlechte auf. Von der „Bocca della Verità" spricht Jean d'Outremeuse auch, ohne jedoch die darauf bezügliche Anekdote zu erwähnen.

Die Chronik, aus der wir diese Notizen entlehnt haben, war indessen zu umfangreich und wenig bekannt, als dass diese Zusammenstellung auf die Virgilsage selbst einen folgereichen Einfluss hätte ausüben können. Und so hat denn auch das wahrscheinlich in Frankreich entstandene[1]) Volksbuch, welches von

---

1) Görres, (Die teutschen Volksbücher, 228) verwechselt den Ursprung der Sage mit der Herkunft des Buches, wenn er sagt, dass dies

Virgil handelte und vom sechzehnten Jahrhundert an in Europa bekannt war, mit der Darstellung des Jean d'Outremeuse nur wenig gemein. Handschriften davon sind nicht erhalten; auch wird die Abfassung nicht lange vor Erfindung der Buchdruckerkunst Statt gehabt haben. Die älteste Version findet sich in der Ausgabe aus dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts unter dem Titel: „Les faits merveilleux de Virgille", die eben so selten ist wie zwei spätere moderne[1]). Das Buch war so populär, dass man es in das Englische[2]), Holländische[3]) und Deutsche[4]) übertrug. Eine isländische Uebersetzung ist noch unedirt[5]). Die dabei vorkommenden Varianten sind ganz unwesentlich.

---

in Italien verfasst sei. Unsere Beobachtungen haben gezeigt, dass dies nicht möglich ist.

1) Brunet (Manuel, II, 1167 f.) beschreibt fünf Ausgaben, von denen die weniger alte nach 1530 gedruckt ist. Die Ausgabe von Wilhelm Nyverd ist in einigen Exemplaren facsimilirt von Techener (Paris 1831) und Pinard 1831. Ein moderner Nachdruck trägt den Titel: Les faits merveilleux de Virgille, réimpression textuelle de l'édition sans date, publiée à Paris, chez Guillaume Nyverd; suivie d'une notice bibliographique par Philomneste Iunior. Genève. Gay et fils 1867.

2) „This boke treatethe of the lyfe of Virgilius and of his death, and many maravayles that he dyd in his lyfe tyme by witchcraft and nigromansy, thorough the help of the devylls of hell. Emprynted in the cytie of Anwarpe by me John Doesborcke." 4. 30 SS. mit Holzschnitten. Utterson liess das Buch zu London wieder auflegen. Abgedruckt bei Thoms „Early english prose romances" Lond. 1828 (2. Ausg. Lond. 1858). No. 2; übersetzt von Spazier, „Altenglische Sagen und Märchen" hrsg. v. William Thoms, deutsch und mit Zusätzen. Braunschweig 1830. I. 73 ff. Vgl. Wright, „Narratives of sorcery and magic." Lond. 1851. I, 103 ff.

3) „Een schone Historie van Virgilius van zijn Leuen, Doot, ende van zijn wonderlijke werken, di hy deede by Nigromantien, ende by dat behulpe des Duyvels." Amsterd. H. S. Muller. 1552. Ueber diese Version, welcher die englische Redaction zu Grunde liegt, s. Görres, Die teutschen Volksbücher p. 225 ff. und Van den Bergh, De Nederlandsche volksromans. (Amst. 1837) p. 84 ff. Deutsch übersetzt bei v. d. Hagen, „Erzählungen und Märchen" I, 153 ff. und bei Scheible, Das Kloster II, 129 ff.

4) Von der von Simrock „die deutschen Volksbücher" (Frkf. a. M. VI, 1847, p. 323 ff.) angeführten „deutschen" Version, der übrigens ein holländischer Text zu Grunde liegt, sind mir keine alten Ausgaben bekannt und werden auch von Simrock keine erwähnt.

5) Diese isländische Uebersetzung, welche 1676 nach einem holländischen Texte angefertigt ward, befindet sich zu Kopenhagen; s. Half-

Die „Faits merveilleux" unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht von der umfänglichen Darstellung des belesenen Jean d'Outremeuse, zunächst, insofern ihnen die Vorstellung vom Propheten Virgil abgeht, ferner aber, indem sie eine Menge der von Jean d'Outremeuse berichteten Geschichten von den Talismanen überspringen und dafür andere Partieen der Sage mit grösserer Freiheit behandeln.

Das Buch beginnt mit einer auf die Gründung Roms und Rheims' bezüglichen Legende, die uns auch unabhängig von der Virgilsage in dem Romane „Atis et Profilias"[1]) begegnet. Virgil ward als der Sohn eines Ritters von den Ardennen bald nach der Gründung Roms geboren; als er auf die Welt kam, zitterte ganz Rom. Während er zu Toledo studirte, erfuhr er, dass man die Güter seiner Mutter usurpirt hatte, und eilte sofort, von ihr gerufen, nach Rom. Da er indessen vom Kaiser kein Recht erlangen konnte[2]), verfolgte er seine Feinde durch Zauberkünste; selbst der Kaiser, der ihn in seinem Schlosse angriff, wurde von ihm gezwungen, vom Kriege abzustehen und ihm die Güter wieder herauszugeben. — Der Leser der ersten Ecloge Virgils wird sofort bemerken, dass dieser Zusatz auf der Ueberlieferung einer alten biographischen Notiz beruht. Das Abenteuer mit der Kiste wird dann ohne die Erweiterungen, die dasselbe bei Jean d'Outremeuse erfahren hatte, berichtet: Dafür aber treten zu demselben, wie zu der Anekdote von der „Bocca della verità", die sich übrigens hier in den Kopf einer ehernen Schlange verwandelt, zwei Zusätze, welche dem Buche völlig den Charakter eines Romans geben.

Virgil hatte nämlich unter anderen nützlichen Dingen für die Stadt Rom auch eine Statue angefertigt, welche, in der Luft schwebend und von allen Punkten der Stadt sichtbar, die Fähigkeit besass, von jedem Weibe, wenn es ihrer ansichtig ward, alle unkeuschen Gedanken fern zu halten[3]). Das schien indessen nicht

---

dan Einarsson, Hist. litt. Isl. 108. Nyerup, Dän. Volksb. p. 203. Müller, Sagabibl, III, 484.

1) Du Méril, Mélanges, 426.

2) Der römische Kaiser war nach der Erzählung der auch in den Mirabilia vorkommende Persis. Nach dem „Roman des sept Sages" lebte Virgil zur Zeit des Servius, nach einem Capitel der Gesta Romanorum zu der des Titus, und nach einem anderen Capitel derselben Gesta zur Zeit des Darius. Hans Sachs versetzt ihn gar in die Zeiten Arthurs und nach Brittannien.

3) In einer französischen Geschichte der Pisaner aus dem 15ten

nach dem Geschmacke der Römerinnen zu sein, und sie baten deshalb die Frau Virgils, die Statue zu vernichten. In der That gelang es jener, als ihr Mann gerade abwesend war, sich einer von ihm verfertigten wunderbaren Brücke zu bedienen und die Bildsäule herabzuwerfen. Virgil kehrte zurück, ward sehr zornig und stellte die Statue wieder auf ihren Platz. Als das Weib, von den Römerinnen aufgefordert, einen zweiten Versuch wagte, wurde sie von ihrem Manne dabei ertappt und der Bildsäule in den Fluss nachgeworfen. Allein durch diese Begebenheiten war Virgil doch so muthlos geworden, dass er darauf verzichtete, gegen die Arglist der Weiber zu kämpfen: „pour bien je l'avoy faite (nämlich die Bildsäule); mais plus ne m'en meslerai et faient les dames à leur voulenté[1]).

Die darauf folgenden Anekdoten haben nicht mehr den Zweck, das schöne Geschlecht zu schmähen:

Virgil, welcher an seine erste Frau nicht mehr denken mochte, hatte von einer wunderschönen Tochter des Sultans von Babylonien gehört. Schnell wie der Blitz nahte er sich ihr, verführte sie und brachte sie mit sich nach Rom. Als das Fräulein jedoch Neigung

---

Jahrh., die in einem Berner Codex erhalten ist, werden zwei von Virgil verfertigte und in der Kathedrale von Pisa befindliche Säulen erwähnt, auf denen jedesmal das Bild dessen erscheine, der gestohlen oder Ehebruch getrieben habe. Vgl. De Sinner, Catal. codicum mss. bibl. Bernensis II, 129; Du Méril, Mél. 472. Ganz im Widerspruch mit diesen Erzählungen steht freilich, was Enenkel in seinem Weltbuche erwähnt, dass Virgil für die Römer eine künstliche öffentliche Dirne verfertigt habe. Vgl. v. d. Hagen, Gesammtabenteuer II, 515; Massmann, Kaiserkr. III, 451. Das Gleiche wird in einer rabbinischen Legende berichtet; vgl. Praetorius, Anthropodemos pluton. I, 150 und Liebrecht in der „Germania" X, 414. Vielleicht erklärt sich die Sage durch die in den Mirabilia erhaltenen sonderbaren Worte: „femina circumdata serpentibus sedens et habens concham ante se, significat Ecclesiam multis scripturarum voluminibus circumdatam quam quicumque audire voluerit non poterit nisi prius lavetur in concha illa." In mehreren Handschriften ist diese Stelle verdorben, wenn es heisst: „femina circumdata serpentibus sedens habens concham ante se (signat) pudicatores qui pudicabant eam, ut quicumque ad eam ire voluerit non poterit nisi prius lavetur in concha illa." Graesse, Beitr. p. 8 und p. VIII; vgl. auch „Graphia aureae urbis Romae" bei Ozanam, Docum. inéd. 170.

1) Im französischen Romane vom h. Graal hat Hippokrates eine Frau, die ihn so betrübt, dass er deswegen stirbt. Es lässt sich überhaupt zwischen dieser Erzählung und der von Virgil eine Parallele ziehen. S. Paulin Paris, Les romans de la table ronde, I, 267 ff.

zeigte, wieder zu ihrem Vater zurückzukehren, schaffte sie Virgil wieder sofort zu diesem und kehrt nach Rom zurück. Der Sultan fragte die Tochter, wo sie gewesen, und diese gestand ihr Erlebniss, ohne aber den ihr unbekannten Namen des Verführers anzugeben. „Wenn er wiederkömmt", sagte der Sultan, „so bitte ihn, dir einige Früchte aus seinem Lande zu geben." Das that die Tochter, und so wusste der Sultan, aus welchem Lande Jener gekommen war. „Wenn er wiederkömmt", sagte der Sultan abermals, „so gib ihm zuerst einen Schlaftrunk, damit wir wissen, wer er ist." Der wahre Grund war jedoch der, dass er den Verführer fangen und bestrafen wollte. Es gelang ihm auch, Virgil ward mit der Prinzessin ins Gefängniss geworfen, und Beide wurden verurtheilt, lebendig verbrannt zu werden. Aber am Tage der Hinrichtung erweckte Virgil den Schein, als ob der Fluss aus seinen Ufern träte, worauf Alle begannen, in ihrer Todesangst die Bewegungen des Schwimmens zu machen. Unterdess erhob der Zauberer sich und seine Schöne in die Lüfte und brachte sie nach Rom. Als es sich nun darum handelte, ihr einen Mann und eine reiche Mitgift zu verschaffen, gründete Virgil für sein Weib die Stadt Neapel, die so schön war, dass der Kaiser, welcher neidisch geworden war, sie belagerte. Aber Virgil zwang ihn durch seine Zauberkünste, sich zurückzuziehen, und das Fräulein heirathete nun einen adligen Spanier, welcher Virgil bei der Vertheidigung der Stadt beigestanden hatte[1]. In Neapel errichtete er eine Schule der Schwarzkunst, baute für die Gewerbtreibenden eine Brücke, schuf noch eine Menge anderer schöner Sachen und blieb in der Stadt bis zu seinem Tode, den der Verfasser der Faits merveilleux in sehr wunderbarer Weise ausgeschmückt hat. Er lässt nämlich den Dichter das Meer befahren; dort erhebt sich ein furchtbarer Sturm, und bei diesem verschwindet Virgil spurlos. Noch grandioser ist aber die Todesart desselben nach den deutschen, holländischen und englischen Versionen. Da Virgil nämlich merkte, dass er schon ziemlich alt geworden war, so versuchte er sich durch Zauberei wieder zu verjüngen. Er unterwies also seinen treuen Diener genau über das, was er zu thun habe und liess sich zunächst von diesem in Stücke zerschneiden und einsalzen. Wirklich begann auch schon der Körper sich zu verjüngen, als plötzlich der Kaiser, welchem

1) Roth meint, dass hiermit auf die spanische Herrschaft in Neapel angespielt werde und das Buch nicht vor dem Jahre 1435 geschrieben sein könne, a. a. O. p. 283.

bange geworden war, weil er Virgil seit mehreren Tagen nicht gesehen hatte, unglücklicher Weise hinzukam und die Wirkung des Zaubers, ohne es zu ahnen, störte; denn mit einem Male fing es an sich in der Wanne, worin Virgils Fleisch lag, zu regen, und ein kleines Kind, das daraus hervorkam, schrie laut: „Verflucht sei die Stunde, in der du kamst.“ Darauf verschwand das Kind wieder, und der Dichter blieb todt. Diese Erzählung, die an die alte Fabel von Medea und Pelias anklingt, begegnet öfter bei mittelalterlichen Schriftstellern[1]) und wird merkwürdiger Weise auch auf Paracelsus, der in seinen Werken vom Zauberer Virgil spricht, bezogen.

Das Abenteuer mit der Sultanstochter, dessen Grundcharakter von den übrigen Sagen, die Virgil mit den Frauen in Berührung bringen, bedeutend abweicht, wird wol aus anderen volksthümlichen Erzählungen[2]), vielleicht auch aus spanischen Romanen hinzugefügt sein. An diese Version der Faits merveilleux reiht sich endlich auch die „Romance de Virgilio“[3]), die wir im „Romancero“ von 1550 finden, obgleich an den Virgil der Sage darin kaum mehr als das erotische Element erinnert[4]). Die Uebersetzung lautet in Prosa etwa folgendermassen:

„Es befahl der König, dass Virgil gefangen genommen und in Sicherheit gebracht würde, wegen des Verrathes, den er im Palaste beging, als er der jungen Donna Isabella Gewalt anthat. Sieben Jahre hielt der König ihn im Gefängniss, ohne seiner zu gedenken, bis er einmal eines Sonntags bei Tische[5]) sich desselben erinnerte und zu fragen anhub: „Meine Ritter, und Virgil, was ist

---

1) Vgl. Graesse, Die Sage d. ew. Juden p. 44; Simrock, Handb. d. deutsch. Mythol. (2te Ausg.) p. 260.

2) Einige Elemente der Erklärung finden sich auch in der 5ten Novelle des 1ten Buches Pantschatantra bei Benfey, I, 159 ff.

3) „Romancero castellano publ. par G. B. Depping“ II Nr. 82 p. 202 f. Vgl. Ticknor, History of spanish literature I, 114 ff.

4) Braga (Historia da poesia popular portugueza, Porto 1867 p. 176 ff.) findet zwischen der spanischen und einer portugiesischen Romanze von Reginald (Ameida Garret, Romanceiro II, 163 ff.) Beziehungen. Nach der letzteren verführt ein Page die Tochter des Königs und wird zum Tode verurtheilt; der König hört aber, wie er im Thurme singt, begnadigt ihn und gibt ihm seine Tochter zur Frau.

5) Hinard (Romancero espagnol, II, 242) übersetzt „bei der Messe“ und wirklich schrieben Duran, Ochoa u. A. „en misa“; aber die Lesart „en mesa“ bei Depping ist die allein richtige.

aus dem geworden?“ Da antwortete ein Ritter, der dem Virgil zugethan war: „Gefangen hältst du ihn, o König, im Gefängnisse bewahrst du ihn.“ „Lasst uns essen“, sprach der König, „und sobald wir gegessen haben, wollen wir Virgil besuchen.“ Da sprach die Königin: „Ohne Virgil will ich nicht essen.“ Also gehen sie zum Gefängniss, wo Virgil verweilt. „Was macht Ihr hier Virgilius, Virgilius was macht Ihr?“ — „Herr, ich kämme meinen Bart und meine Haare. Hier müssen sie wachsen und müssen grau werden, denn heute sind es sieben Jahre, dass Ihr mich eingekerkert.“ „Sei ruhig, sei ruhig Virgilius. An zehn fehlen drei nur noch.“ „Herr, wenn du befiehlst, so will ich hier mein Lebelang bleiben.“ — „Virgilius, weil du geduldig bist, sollst essen du mit mir.“ — „Nicht darf ich zeigen mich, denn zerrissen sind meine Gewänder.“ — „Ich gebe dir neue, Virgilius, neue heisse ich dir machen.“ Das gefiel gar wol den Rittern und den Damen. Mehr noch gefiel's der Donna Isabella; sie riefen einen Erzbischof, und gaben sie Virgil zum Weibe. Der nimmt sie bei der Hand und führt sie in den Garten.“

Hiermit schliesst die lange Reihe der mannigfachen und sonderbaren Erzählungen, welche die Berühmtheit des grossen Dichters zu ihrem Gegenstande haben. Nach dem sechzehnten Jahrhundert hat sich nur noch bei den Gelehrten eine Kunde von der Virgilsage erhalten. Die Zeit der Leichtgläubigkeit war vorüber, und vor dem Lichte der Vernunft und Kritik, wie vor der empirischen Philosophie, die den Weg zur Erforschung der Wahrheit wies, verschwanden jene Sagen und Phantasieen. Freilich geschah das nicht plötzlich, sondern wir begegnen den Spuren der Virgilsage auch später noch in einigen gelehrten Werken, die sich mit den verborgenen Wissenschaften abgeben. Im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert gedenken derselben noch gläubig Trithemius, Paracelsus, Vigenère, Le Loyer u. A. in ihren Schriften[1]). Im siebenzehnten Jahrhundert war es gar eine brennende Frage geworden, ob Magie und Hexerei wirklich existirten[2]), eine Frage,

---

1) Bl. de Vigenère spricht in seinem „Traité des chiffres et secrètes manières d'écrire“ von einem „Virgilischen Alphabet“, Trithemius (Antipal. I c. 3) von den Rechnungstafeln, die Virgil anfertigte, um den Charakter einer Person zu bestimmen, Paracelsus (De imaginibus cap. XI) schreibt ihm magische Bilder und Figuren zu, Le Loyer (Des spectres, cap. VI) sogar ein Echo.

2) Vgl. Roskoff, Gesch. des Teufels (Leipz. 1869) II, 359 ff.

die uns heute kindisch dünkt, die aber voll des furchtbarsten Ernstes war, wenn sie zwischen dem Flammengeprassel der Scheiterhaufen und den Schmerzensschreien der Gefolterten ertönte. Wer aber damals die Existenz der Zauberei vertheidigte, der erwähnte auch wol zuweilen den Zauberer Virgil als eine historische Persönlichkeit. Solche Leute konnten sich natürlich nicht vorstellen, dass der Kanzler Gervasius von Tilbury auch unwahre Dinge erzählt habe[1]). Dem verständigen und gelehrten Gabriel Naudé gelang es endlich in einem lange Zeit berühmten Buche[2]), das heute freilich keinen Eindruck mehr machen würde, diese Fabeln zu zerstören, und schliesslich vergass man über der geistigen Entwickelung der Menschheit ganz des Mittelalters, das sich immer mehr im unklaren Dämmer der Erinnerung verlor. Die Virgilsage ward nur noch dann und wann von den Gelehrten als eine Curiosität erwähnt, wie man ja auch in Antiquitätensammlungen oft magische Spiegel dem Virgil zuschrieb[3]). Als dann in der neuesten Zeit die Studien über das Mittelalter selbst wieder aufgenommen wurden, wich die Vorstellung, die man von dem grossen lateinischen Dichter hatte, schon so von der mittelalterlichen ab, dass man sich diese gar nicht mehr zu erklären verstand, ja sogar oft ihre Existenz bezweifelte, wie denn in der That einige Gelehrte es vorzogen, lieber

---

1) „Gervasium quod attinet . . . . . haud quidem eum fabulosum et vanum auctorem existimaverim; fuit enim Cancellarius Aulae Othonis imperialis, cui etiam aliud opus (!) Ocia imperialia inscriptum dedicavit . . . . . Fatendum quidem est fabulosa nonnumquam a principibus legi, sed a Cancellariis non proficiscuntur.“ Jac. Gaffarelli, Curiositates inauditae p. 160. Auch L'Ancre, l'incrédulité et mescréance du sortilège plainement convaincue p. 280 f. citirt den Virgil als Beispiel; s. Bodin, Daemonom. lib. II, c. 2.

2) „Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnés de magie.“ Das ganze 21te Capitel handelt über Virgil. Von Gervasius und seinem Buche heisst es: „ . . . qui est à la verité si rempli de choses absurdes fabuleuses et du tout impossibles, que difficilement me pourrois je persuader qu'il fust en son bon sens quand il le composoit“ p. 611.

3) Ein solcher Spiegel befand sich nach Naudé, a. a. O. p. 627 zu Florenz, ein anderer unter dem Schatze von St. Dénis in Paris, wie es in dem Inventar des vorigen Jahrhunderts heisst: „Le miroir du prince des poetes Virgile, qui est de jaiet.“ Fougeroux de Boudaroy hielt 1787 über denselben in der Akademie der Wissenschaften einen Vortrag; der Spiegel zerbrach aber, als ihn Mabillon untersuchen wollte. S. Du Méril, Mél. p. 447.

an den Bischof Virgil von Salzburg oder an einen beliebigen Mann aus dem Mittelalter Namens Virgil, als an den Dichter Virgil zu denken[1]).

Die Virgilsage, wie sie sich das Mittelalter hindurch besonders im Munde des Volkes bewahrt hatte, erhielt sich in dieser Form nur noch in Neapel und Süditalien, wo sie entstanden war[2]). Der Padre Giordano, Abt des Klosters Monte Vergine, nahm sie noch im siebzehnten Jahrhundert für baare Münze und benutzte sie in seiner gelehrten Biographie des Dichters als historische Notiz, wie er deren freilich auch viele selbst erfunden hat[3]). Ein Reisender,

1) Vgl. Collin de Plancy, Le Grand d'Aussy und „Mélanges tirés d'une grande biblioth." V, p. 182.

2) Was die slawische Volksliteratur anlangt, so theilt mir Prof. Schiefner eine Notiz über ein von ihm in den Esthnischen Märchen (aufgez. v. Kreutzwald, übers. v. Löwe) angedeutetes polnisches Kinderspiel mit, in welchem der Name Virgils vorkömmt: Virgil steht in der Mitte und seine Genossen umkreisen ihn singend:

„Ojcice Wirgiliusz uczyl dzieci swoje
Hejže, dzieci, hejže ha!
Róbcie wszystko, co i ja!"

(„Vater Virgil lehrte seine Knaben: Aufmerksam Knaben, aufmerksam! Thut alles das, was ich thue"), darauf halten die Knaben still und ahmen alles nach, was Virgil thut; wer's nicht recht macht, muss dann selber Virgil sein." Man könnte daran zweifeln, ob es sich hier um den Zauberer Virgil handelt; allein Schiefner erinnert mit Recht an ein englisches ganz ähnliches Kinderspiel, in welchem der Name Simon an die Stelle Virgils getreten ist, und hier wol nur an den Zauberer Simon zu denken ist.

3) „Croniche di Montevergine" p. 66—95. Nach Giordano hatte Virgil die fixe Idee, die sibyllinischen Bücher zu verstehen, in denen sich die Weissagung auf Christus fand. Aus diesen entlehnte er die betreffenden Verse der 4ten Ecloge, ohne sie zu verstehen. Bei dem Studium derselben strengte er sich so an, dass er krank ward; er bat deshalb den Octavian, seiner Gesundheit wegen nach Neapel gehen zu können, und dieser ernannte ihn zum Consul der Stadt. Zur Erholung von seinem mühevollen Amte ging er dann auf einige Tage nach Avella, wo er von dem berühmten Cybeleheiligthume auf dem später Monte Vergine genannten Berge hörte. Als er hier mehrmals über die Bedeutung des sibyllinischen Orakels anfragte, ward ihm die Antwort: „Satis est, discedite", und als er sich dabei nicht beruhigte, „satis est: nondum tempus." In der Meinung, man werde ihm die Antwort später geben, baute er sich eine Villa auf dem Berge und schuf hier den Wundergarten. Aber die Antwort kam nicht, und so ward er immer schwermüthiger. Endlich gab er das Studium der sibyllinischen Bücher ganz auf, machte sich an die Aeneis und unternahm jene für ihn so verhängnissvolle Reise nach Griechenland und Asien. — Jeder bemerkt, dass in dieser Erzählung

welcher bei Neapel die „Scuola di Virgilio" besuchte[1]), bestätigte indess noch im Anfang dieses Jahrhunderts das Vorhandensein der Volkssage. Ein alter Fischer nämlich, den er zufällig dort antraf, erzählte ihm, wie folgt:

„An einem schönen Abend bestieg ich im Hafen von Neapel eine kleine Barke, ohne gerade bestimmt zu wissen, wohin ich wollte. Zween Ruderer leiteten sie, wir waren ausser dem Hafen, ehe ich mich noch entschlossen hatte.

Rudert nach der Schule des Virgils, antwortete ich endlich auf ihre Fragen. Es war ihnen selbst lieb. Munter plätscherten die Ruder, die Gebirge, welche den Golf umschliessen, lagen im Rosenflor des Abends da, unzählige Barken flogen zum Fischfang hinaus, mehrere Segel an des Horizontes Linie waren sichtbar, alle bepurpurt von der untergehenden Sonne.

Die grosse, lärmvolle Stadt schwebte neben mir hin, meine Barke schien stille zu stehen. Es gibt Augenblicke, wo auch die gewöhnlichsten Erscheinungen ungewöhnliche Empfindungen und Gedanken wecken.

Wir kamen an bei der Schule des Virgils. Es war eine etwas grössere Grotte, in welcher man der Menschen Hände erkannte. Dié sich weiser denken, nennen sie einen Tempel der Venus, und gerne mag man glauben, dass die Göttin der Schönheit bei ihrem ersten Tritt ans Land den Fuss, unter welchem Rosen, und damals noch Lilien, aufsprossten, in ihren Tempel setzte.

Virgils Schule nennt sie der gemeine Mann. Wir fanden einen alten Fischer darin sitzen, der gerade an einem Netze knüpfte.

Er grüsste mich freundlich und arbeitete fort. Ich ging umher und sah still hinaus auf die See. Sie müssen sich von diesem Alten erzählen lassen, sagte mir der jüngere von meinen Ruderern ins Ohr, er ist reich an wunderbaren Geschichten.

Ihr seid wol oft hier, Alter, fing ich an. Oft und gerne, erwiederte er mir. Mein Vater hat da immer seine Netze geknüpft, sein Vater hat es ihn hier gelehrt, und dieser wurde auch da von seinem Ahn unterrichtet. Hier nebenan ist unsere Grotte, wo wir

---

geschichtliche, sagenhafte und phantastische Elemente bunt durcheinander gemischt sind.

1) s. S. 295.

2) Vgl. v. d. Hagen, Briefe in die Heimath III, 180. Dunlop-Liebrecht, 187; Roth a. a. O. 280.

3) „Italienische Miscellen" (Tübingen, Cotta, 1803) III, 150 ff. Vgl. Dobeneck, Des deutschen Mittelalters Volksglauben und Hexensagen I, 195.

die Fische aufbewahren, die wir nicht verkaufen können, und das kleine Häuschen da unten, beim Palast der Königin Johanna, ist meine Wohnung. Wer weiss, ob Virgil nicht selbst hier zuweilen mit dem Prinzen Marcellus Netze geknüpft hat? Er pflegte gerne zu fischen, und verstand es, Netze zu verfertigen, welche nie einen Fehlzug thaten.

Wenn wir doch auch solche Netze hätten, sagte einer der Jüngern leise.

Ihr müsst wol mancherlei von Virgil wissen, frug ich ihn.

Wenigstens pfleg' ich viel davon zu erzählen, antwortete er Man hört mir gerne zu. Ich bin ein alter Mann, Sie sind weit her gereist, haben viel gesehen, aber Sie können vielleicht doch Manches von mir lernen.

Das Alter ist immer lehrreich, die Jugend lehrbedürftig, erwiederte ich. Ich habe die Bücher gelesen, die Virgil geschrieben hat, ich habe ihn darum sehr lieb gewonnen, ich gehe oft nach seinem Grabe, um mich da seiner recht lebhaft zu erinnern.

Setzen Sie sich dort auf jenes Mäuerchen, fuhr er fort. Da pflegte Virgil gerne zu sitzen. Da hat man ihn oft mit dem Buche in der Hand liegen gesehn. Er war ein schöner, blühender Mann. Die Jugend hatte er sich erhalten durch Zauberkünste. Diese Mauern alle waren mit Kreisen und Linien bemalt. Hier stand er dann mit dem Prinzen Marcellus und lehrte ihn die Geheimnisse der Geisterwelt. Oft, beim schrecklichsten Sturme, wenn sich kein Fischer hinauswagte, kam er auf einem Boote angefahren. Kein Ruderer fürchtete sich, sobald er im Kahn war, und wenn es am schrecklichsten draussen tobte, war er am liebsten hier. Oftmals sass er oben auf dem Berge und sah hinaus in den Golf. Mancherlei hat er da geschrieben. Wol mögen es Prophezeiungen gewesen sein; denn es war kein Sturm, den er nicht verkündigte. Da besuchte er dann die Gärtner und Feldarbeiter der Gegend, gab ihnen manchen nützlichen Rath, und belehrte sie, unter welchem Zeichen das Samenkorn am besten gedeiht. Oft wendete er auch Sturm und Gewitter, wenn es eben herabsteigen wollte vom Vesuv, durch einen kräftigen Spruch ab, und ganze Nächte sah man ihn hinschauen nach dem Berg, wenn es eben um seinen Scheitel blitzte, wahrscheinlich im stillen Gespräche mit den Geistern desselben. Lange war man mit dem Gedanken umgegangen, eine Strasse von Neapel über den Posilipo zu führen. Da half er plötzich. In einer Nacht war der Weg durch die Felsengrotte von seinen Geistern vollendet.

Man kann denken, wie mich diese Erzählung des Alten in Verwunderung setzte. Aber lachen konnte ich nicht über den frommen Unglauben, der den höheren Verstand und das mächtigere Wissen nur durch Wunder begreiflich finden kann.

So half er ein anderes Mal, fuhr der Alte fort, den Neapolitanern auf eine verwundernswürdige Weise. Die Mücken hatten sich so stark vermehrt in der Gegend, als in Egypten zu Mosis Zeiten. Da verfertigte er eine grosse goldene Fliege, welche sich auf seinen Befehl in die Luft erhob, und alle die beschwerlichen Gäste verjagte. So waren einmal alle Quellen und Brunnen im ganzen Königreich durch zahllose Blutigel, da darin entstanden, gefährlich geworden. Durch einen grossen Blutigel, den er aus Gold bildete, und in einen Brunnen warf, half er auch diesem Uebel ab.

Der Alte hätte noch lange fortgefahren; aber es wurde ganz dunkel in der Grotte. Ich dankte ihm für seine Erzählung und fuhr zurück."

Heutzutage sind die Virgilsagen in Neapel im Aussterben begriffen. Doch beschrieb mir noch ein Mann aus dem Volke in der Nähe der Grotte von Pozzuoli das Haus, welches Virgil an jenem Berge besass, und durch welches die Grotte hindurch ging. Ein Anderer meinte, dass die eine Spalte in der Grotte das Fenster gewesen sei, durch welches Virgil mit seiner Schönen zu sprechen pflegte; und das folgende anmuthige Liebeslied wurde noch vor Kurzem von einer Bäuerin eines kleinen Dorfes bei Lecce gesungen[1]):

Wenn ich Virgil der Zaub'rer wär',
Ich führt' an deine Thür das Meer,
Ich würde dann ein Fischlein klein
Und schlüpfte in dein Netz hinein;
Ein Hänfling würd' ich, der mit Lust
Sein Nest sich baut auf deiner Brust,
Und der in heisser Mittagsgluth
Im Schatten deines Haares ruht[2]).

---

1) Nach Mittheilung des Prof. Morosi.

2) „Diu! ci tanissi l'arte da Vargiliu!
'Nnanti le porte to' 'nducìa lu mare
Ca da li pisci me facìa pupillu
'Mmienzu le riti to' enìa 'ncappare;
Ca di l'acelli me facìa cardillu,
'Mmienzu lu piettu to' lu nitu a fare;
E suttu l'umbra de li to' capilli
Enìa de menzugiurnu a rrepusare."

